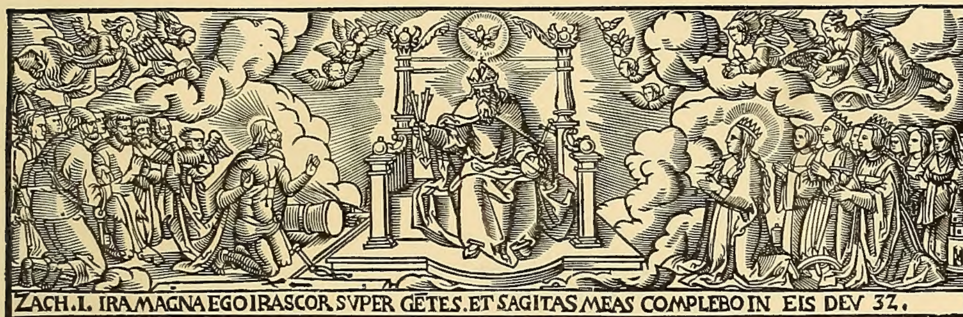
H. Adelman [illegible]

# DOCTORIS ECSTATICI
# DIONYSII CARTUSIANI
# OPERA OMNIA






DOCTORIS ECSTATICI

# D. DIONYSII
CARTUSIANI

# OPERA OMNIA

IN UNUM CORPUS DIGESTA

AD FIDEM EDITIONUM COLONIENSIUM

CURA ET LABORE

MONACHORUM SACRI ORDINIS CARTUSIENSIS

FAVENTE PONT. MAX. LEONE XIII

IN IV LIBROS SENTENTIARUM

(Liber II, Dist. 12-44)

TORNACI

TYPIS CARTUSIÆ S. M. DE PRATIS

MDCCCCIII





# D. PETRI LOMBARDI EPISCOPI PARISIENSIS

# LIBER SECUNDUS

# SENTENTIARUM

DE RERUM CREATIONE AC HOMINIS LAPSU PRÆCIPUE TRACTANS.

---

## DISTINCTIO XII

### A. *Post considerationem de angelis habitam, agitur de aliarum rerum creatione, et præcipue de operum sex dierum distinctione.*

HÆC de angelicæ naturæ conditione dicta sufficiant. Nunc superest de aliarum quoque rerum creatione, ac præcipue de operum sex dierum distinctione, nonnulla in medium proferre. Quum Deus in sapientia sua angelicos condidit spiritus, alia etiam creavit, sicut ostendit supra dicta scriptura Genesis, quæ dicit, in principio Deum creasse cœlum, id est angelos, et terram, id est materiam quatuor elementorum adhuc confusam et informem, quæ a Græcis dicta est χάος : et hæc * fuit ante omnem diem. Deinde elementa distinxit Deus, et species proprias atque distinctas singulis rebus secundum genus suum dedit : quæ non simul, ut quibusdam sanctorum Patrum placuit, sed per intervalla temporum ac sex volumina dierum, ut aliis visum est, formavit.

*Gen.* 1, 1.

* hoc

### B. *Quod sancti tractatores videntur super hoc quasi adversa tradidisse, aliis dicentibus omnia simul facta in materia et forma, aliis per intervalla temporum.*

Quidam namque sanctorum Patrum, qui verba Dei atque arcana excellenter scrutati sunt, super hoc quasi adversa scripsisse videntur. Alii quidem tradiderunt, omnia simul in materia et forma fuisse creata : quod Augustinus sensisse videtur. Alii vero hoc magis probaverunt ac asseruerunt, ut primum materia rudis atque informis, quatuor elementorum commixtionem atque confusionem tenens, creata

Hugo, de Sacram. lib. 1, p. 1, c. 2.

Aug. de Genesi ad litt. lib 1, n. 29.

sit; postmodum vero per intervalla sex dierum, ex illa materia rerum corporalium genera sint formata secundum species proprias. Quam sententiam Gregorius, Hieronymus et Beda aliique plures commendant ac præferunt. Quæ etiam scripturæ Geneseos, unde prima hujus rei ad nos manavit cognitio, magis congruere videtur.

Gregor. Moral. lib. XXXIII, n. 16. Hier. in Tit. c. 1. Beda, Hexaem. lib. I.

### C. *Quomodo per intervalla temporis res corporales conditæ sint.*

Secundum hanc itaque traditionem, ordinem atque modum creationis formationisque rerum inspiciamus, sicut supra memoratum est. In principio creavit Deus cœlum, id est angelicam naturam, sed adhuc informem, ut quibusdam placet; et terram, id est confusam materiam quatuor elementorum : quam nomine terræ, ut Augustinus ait contra Manichæos, ideo appellavit Moyses, quia terra inter omnia elementa minus est speciosa, et illa inanis erat et incomposita propter omnium elementorum commixtionem. Eamdem etiam vocat abyssum, dicens, Et tenebræ erant super faciem abyssi, etc., quia confusa erat et commixta, specie distincta carens. Eadem etiam materia informis dicta est aqua, super quam ferebatur Spiritus Domini sicut superfertur fabricandis rebus voluntas artificis, quia subjacebat bonæ voluntati Creatoris quod formandum perficiendumque inchoaverat : qui sicut Dominus et Conditor præerat fluitanti et confusæ materiæ, ut distingueret per species varias quando vellet et sicut vellet. Hæc ideo dicta est aqua, quia omnia quæ in terra nascuntur, sive animalia, sive arbores vel herbæ et similia, ab humore incipiunt formari atque nutriri. His omnibus vocabulis vocata est illa informis materia, ut res ignota notis vocabulis insinuaretur imperitioribus, et non uno tantum. Nam si uno tantum significaretur vocabulo, hoc esse putaretur quod consueverant homines in illo vocabulo intelligere. Sub his ergo nominibus significata est materia illa confusa et informis, quæ nulla specie cerni ac tractari poterat, id est nominibus visibilium rerum quæ inde futuræ erant, propter infirmitatem parvulorum, qui minus idonei sunt invisibilia comprehendere. — Et tunc erant tenebræ, id est lucis absentia. Non enim tenebræ aliquid sunt, sed ipsa lucis absentia : sicut silentium non aliqua res est, sed ubi sonus non est, silentium dicitur; et nuditas non aliqua res est, sed in corpore ubi tegumentum non est, nuditas dicitur; sicut et inanitas non est aliquid, sed inanis dicitur locus esse ubi non est corpus, et inanitas absentia corporis.

Aug. de Genesi contra Manich. lib. I, n. 12. *Gen.* I, 2, juxta LXX. *Ibidem.* Aug. de Genesi contra Manich. lib. I, n. 7.

### D. *Quo sensu tenebræ dicantur non esse aliquid, et quomodo dicantur esse aliquid.*

Attende quia hic Augustinus tenebras dicit non esse aliquid, quum alibi tenebræ inter creaturas ponantur quæ benedicunt Dominum. Unde dicitur : Benedicite, lux et tenebræ, Domino. Ideoque sciendum est tenebras diversis modis accipi, scilicet : vel pro lucis absentia, qualiter supra accepit Augustinus, juxta quam acceptionem non sunt aliquid; vel pro aere obscurato sive aeris obscura qualitate, et secundum

*Dan.* III, 72.

hoc aliqua res creata sunt. Ideo ergo dicit tenebras tunc fuisse super faciem abyssi, quia nondum erat lux : quæ si esset, et superesset et superfunderetur ; sed nondum lucis gratia opus suum Deus venustaverat, quæ postea in primo die formata est.

E. *Duo hic consideranda sunt : quare illa materia confusa, sit dicta informis; et ubi ad esse prodierit, quantumque in altitudine ascenderit.*

De qua re priusquam tractemus, duo nobis discutienda occurrunt. Primum, quare illa materia confusa, informis dicatur : an quia omni forma caruerit, an propter aliud. Secundo, ubi ad esse prodierit, et quantum in altum ascenderit. — Ad illud Hugo, de Sacram. lib. I, p. I, c. 4. ergo quod primo positum est, breviter respondentes, dicimus illam primam materiam non ideo dictam fore informem, quod nullam omnino formam habuerit, quia non aliquid corporeum tale exsistere potest quod nullam habeat formam ; sed ideo non absurde informem appellari posse dicimus, quia in confusione et permixtione quadam subsistens, nondum pulchram aptamque * et distinctam receperat formam, qualem modo cernimus. Facta est ergo illa materia in forma confusionis ante formam dispositionis. In forma confusionis prius omnia corporalia materialiter simul et semel sunt creata ; postmodum in forma dispositionis sex diebus sunt ordinata. Ecce absolutum est quod primo in discussione propositum fuit, scilicet quare materia illa dicatur informis.

* apertamque

F. *Hic ad id quod secundo quærebatur, respondet.*

Nunc superest quod secundo proponebatur explicare, ubi scilicet illa materia Ibid. c. 6. substiterit, et quantum in altitudine porrigebatur. Ad quod nihil temere asserentes, dicimus quod illa prima rerum omnium moles, quando creata est, ibidem ad esse videtur prodiisse, ubi nunc formata subsistit. Eratque terreum hoc elementum in uno loco eodemque medio subsidens *, ceteris tribus in una confusione permixtis ; eisdemque circumquaque in modo cujusdam nebulæ oppansis * ita obvolutum erat, ut apparere non posset quod fuit. Illa vero tria in una permixtione confusa circumquaque suspensa, eousque in altum porrigebantur, quousque nunc summitas corporeæ naturæ pertingit ; et sicut quibusdam videtur, ultra locum firmamenti extendebatur illa moles, quæ in inferiori parte spissior atque grossior erat, in superiori vero rarior ac levior atque subtilior exsistebat : de qua rariori substantia putant quidam fuisse aquas quæ super firmamentum esse dicuntur. Talis fuit mundi facies in principio, priusquam reciperet formam vel dispositionem.

* subsistens

* oppressis

G. *Ostenso qualis fuit mundi facies in ipso primordio, incipit prosequi operum sex dierum distinctionem.*

Nunc superest ut dispositionem illam qualiter perfecta sit, ordine prosequamur. Ibid. c. 7. Sex diebus, sicut docet scriptura Genesis, distinxit Deus et in formas redegit pro-

*Gen.* II, 2. prias cuncta quæ simul materialiter fecerat; perfecitque opus suum die sexto, et sic deinde die septimo requievit ab omni opere suo, id est, cessavit novam creaturam facere. Sex enim diebus sex rerum genera distinxit, nihilque postea fecit quod in aliquo illorum non contineatur. Operatus est tamen postea, sicut Veritas in Evan- *Joann.* V, 17. gelio ait : Pater meus operatur usque nunc, et ego operor illud.

### H. *De quatuor modis divinæ operationis.*

Alcuin. in Genes. Interrog. 19. Quatuor enim modis, ut ait Alcuinus super Genesim, operatur Deus. Primo, in Verbo omnia disponendo. Secundo, in materia informi quatuor elementorum, de *Eccli.* XVIII, 1. nihilo eam creando; unde, Qui vivit in æternum, creavit omnia simul : omnia scilicet elementa, vel omnia corpora materialiter simul creavit. Tertio, per opera sex dierum varias distinxit creaturas. Quarto, ex primordialibus seminibus non incognitæ oriuntur naturæ, sed notæ sæpius reformantur ne pereant.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS DUODECIMÆ

POSTQUAM in præhabitis distinctionibus a secunda usque hunc locum, determinavit Magister de incorporeis, spiritualibus et separatis substantiis, utpote angelis bonis et malis, hic tractare nunc incipit de substantiis materialibus, præsertim de operibus sex dierum. De quibus primo determinat quantum ad eorum creationem, in hac ipsa distinctione; secundo, quantum ad eorum distinctionem seu formam, distinctione immediate sequenti ; tertio, quoad eorum ornatum, quintadecima distinctione. Circa primum tangit ipsum creationis exordium, et ponit solenniores opiniones circa hoc ipsum, seu circa intellectum Scripturæ in qua corporalium rerum seu totius universi creatio ipsa describitur. Insuper circa hæc quædam dubia movet et solvit.

## QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **Utrum omnia corporalia sint simul creata.** Et in hac quæstione multa comprehen- A duntur, videlicet an creata sint simul seu uno et eodem instanti quantum ad materiam et formam substantialem, an etiam quantum ad formas accidentales. Quocirca se ingerit quæstio, an materia possit esse seu stare nuda, et utrum omnium corporalium rerum sit una materia.

Quod autem omnia simul creata sint, probatur primo per illud Ecclesiastici : Qui vivit in æternum, creavit omnia simul. *Eccli.* XVIII, 1. — Secundo, Deus est infinitæ potentiæ in agendo, similiter infinitæ sapientiæ B in disponendo, infinitæ quoque bonitatis seu benevolentiæ in complendo seu perficiendo. Ergo in instanti cuncta creavit, distinxit et ordinavit, complevit seu perfecit : infinitæ quippe potentiæ competit agere in instanti; sic et infinitæ sapientiæ convenit in instanti distinguere. — Tertio, supersublimis Deus omnia condidit, ut in eis sua repræsentetur resplendeatque perfectio. Sed in hoc omnipotentia atque immensa sapientia ejus ac perfectio infinita magis innotescit ac relucet, si dicatur omC nia simul creasse, distinxisse et ornasse, quam si per intervalla dierum. — Quarto, opus correspondet suo factori. Ergo superperfectissimo Deo competebat producere opus perfectum, distinctum, ornatum; non confusum, informe, incompletum. Unde et

*Deut.* xxxii, 4. in Deuteronomio habetur : Dei perfecta sunt opera. — Quinto, ordo est optimum quid in rebus, ut D. Dionysius protestatur. *Epist.* viii. Ergo Deus universum in suo ordine condidit primum, alioqui opus imperfectissimum plasmasset. — Sexto, ponere res esse creatas per intervalla dierum, poeticum esse videtur et fabulis consonans poetarum quæ ita dixerunt, sicut in Metamorphosi legitur : Ovidius

Ante mare et terras, et quod tegit omnia cœlum,
Unus erat toto naturæ vultus in orbe,
Quem dixere chaos, rudis indigestaque moles, etc.

Septimo, non decuit Deum lucis opus producere tenebrosum, neque a tenebris inchoare : ergo in exordio condidit lucidam creaturam. — Octavo, supra, secunda distinctione inductum est, quod substantiæ immateriales separatæ et res corporales sunt simul productæ : ergo potius corporalia cuncta, quum magis ab invicem distent immaterialia et materialia, quam unum materiale ab alio. — Nono, si Deus dicatur corporalia condidisse per temporis intervalla, oportet fateri quod opus cujuslibet diei produxit in ipsius diei exordio seu primo instanti. Cur ergo non statim post instans primum continuavit et prosecutus est opus suum ? Numquid in primo momento lassatus est et repausavit ? quæst. i.

In contrarium est sacra scriptura Geneseos, cujus scripturæ major est auctoritas, quam omnis intellectus humani perspicacitas : sed in illa scriptura apertissime describitur artifex summus per intervalla sex dierum creasse mundum sensibilem. *Gen.* i. — Præterea conveniens esse videtur, a distanti in distans et ab imperfecto ad perfectum procedere : ergo condecens fuit res primo imperfectas produci, deinde distingui atque ornari. — In hoc quoque clarissime elucescit, Deum adorandum ac superliberrimum, non de necessitate naturæ, sed liberali ac libera emanatione, omnia produxisse.

Ad hoc Thomas in Scripto : Pertinentia A (inquit) ad fidem, duplicia sunt. Quædam namque per se sunt de substantia fidei, ut Deum esse unum in essentia et trinum in personis, et hujusmodi : in quibus nulli licet aliter opinari. Quædam vero per accidens tantum, in quantum videlicet in Scriptura traduntur, quam fides præsupponit Spiritu Sancto dictante esse conscriptam; quæ et sine periculo possunt ignorari ab his qui Scripturas scire non obligantur : ut sunt historialia multa. Et in his etiam Sancti interdum diversa senserunt, Scri- B pturam diversimode exponentes.

Sic itaque circa principium mundi aliquid ad substantiam fidei pertinet, utpote mundum per creationem a Deo cœpisse, nec æternaliter exstitisse : quod Sancti concorditer fassi sunt. Porro quo modo ac ordine factus sit, non spectat ad fidem nisi per accidens, in quantum in Scriptura traditur, cujus veritatem Sancti salvantes, eamdem diversimode exposuerunt. Augustinus etenim vult in ipso creationis principio quasdam res per species suas fuisse dis- C tinctas in propria natura, ut angelos, corpora cœlestia et elementa, et prima rerum individua; alia vero, in rationibus seminalibus tantum, ut animalia, plantas et homines : quæ omnia postmodum in naturis propriis sunt distincta illo opere quo post senarium illorum dierum Deus naturam prius conditam administrat. De quo opere ait Salvator : Pater meus usque modo operatur, et ego operor. *Joann.* v, 17. Vult igitur Augustinus in distinctione rerum non esse attendendum ordinem temporis, sed natu- D ræ atque doctrinæ. Naturæ, sicut sonus præcedit cantum : sicque quæ naturaliter priora sunt, prius facta commemorantur, ut terra prius quam animalia, et aqua prius quam pisces, sicque de aliis. Ordine quoque doctrinæ, ut patet in docentibus geometriam : quamvis enim partes figuræ sine ordine temporis figuram constituant, tamen geometria docet constitutionem fieri protrahendo lineam post lineam. Et hoc fuit exemplum Platonis, ut dicitur primo Cœli et mundi. Ita et Moyses rudem popu-

lum de mundi creatione informans, divisit per partes quæ simul sunt facta. Porro Gregorius, (Beda) et alii ponunt ordinem temporis in rerum distinctione servatum. Et positio ista communior est, et litteræ quoad superficiem ejus, consonantior esse videtur. Prima vero est rationabilior, atque a derisione infidelium Scripturam sacram magis defendens : quod secundum Augustinum super Genesim libro primo, valde est observandum, ut scilicet Scripturæ a fidelibus sic exponantur, quod ab infidelibus non irrideantur. Ideo ista opinio amplius mihi placet. Utraque tamen potest teneri.

Sicque secundum Gregorium, omnia dicuntur simul creata per substantiam materiæ, non per speciem formæ. — Conformiter secundum istam opinionem, in rerum creatione non solum debuit manifestari Dei potentia, sed et sapientia ejus, quæ requirebat ut quæ sunt priora ordine naturæ, prius instituerentur. — Similiter respondetur quod hoc ordini sapientiæ magis conveniebat, quod in rerum productione ab imperfectione ad perfectionem paulatim procederetur, quemadmodum in operatione naturali videmus. — Simili modo dicendum, quod Dei perfecta sunt opera, non statim in exordio, sed opportuno tempore. Nam sicut creatura non habet esse ex se, ita nec perfectionem : hinc ad ostendendum utrumque, voluit Deus ut creatura prius non esset, deinde fieret imperfecta, postmodumque perfecta. — Unde et ordinem indidit Deus rebus per intervalla dierum, quantum ad ordinis complementum. — Hæc demum expositio a fabulis poetarum satis dissentit, sicut patebit : tamen quantum ad id quod in dictis poetarum verum est, illis concordat. — Postremo, quamvis materialia magis distant ab immaterialibus quam materialia ab invicem, saltem quantum ad aliqua, tamen quia materia præcedit natura compositum, idcirco ut ordo temporis ordini naturæ correspondeat, prius facta sunt materialia quoad materiæ substan-

*Deut.* XXXII, 4.

A tiam, deinde distincta per formas. — Producto quoque opere cujuslibet diei in primo instanti, distulit Deus opus sequens non quasi lassatus, sed ut unicuique rerum distinctioni dies unus specialis ac proprius responderet.

Qui autem vult aliam sequi opinionem, dicet quod expositio Augustini non derogat Scripturarum veritati nec fidei, et quod magis decuit Deum simul producere opus completum quam successive. — Hæc Thomas in Scripto : quæ et infra clarius B innotescent.

Porro in prima parte Summæ, quæstione sexagesima sexta, ubi quærit, utrum informitas materiæ præcesserit tempore ejus formationem, conatur prætactas opiniones quodammodo concordare : Diversæ, inquiens, circa hoc sunt opiniones Sanctorum. Augustinus enim tenet quod non. Basilius vero, Ambrosius et Chrysostomus senserunt quod sic. Et quamvis opiniones hæ videantur contrariæ, parum tamen ab invicem differunt : quoniam Au- C gustinus sumit informitatem materiæ pro carentia omnis formæ; sicque informitas materiæ non potuit tempore ejus formationem præcedere, quum omne esse actuale sit a forma. Nec potest dici quod materia habuit primo aliquam formam communem, et postea supervenerunt ei formæ speciales diversæ quibus distincta sit : quia hoc esset incidere in errorem antiquorum philosophorum, dicentium materiam primam esse corpus in actu, ut ignem, aerem, aquam, vel aliquod medi- D um; sicque generari et fieri non esset nisi alterari, ut probat Philosophus libro de Generatione, quia præcedens forma substantialis daret esse simpliciter seu esse substantiale. Oportet ergo quod materia fuerit primo creata sub formis distinctis, nec informitas ejus suam formationem præcesserit tempore.

art. 1.

Alii vero Sancti accipiunt informitatem materiæ, non prout excludit omnem formam, sed formositatem atque decorem nunc apparentem in creatura corporea :

sicque opinantur quod informitas materiæ præcessit tempore formationem ipsius. Et secundum hoc quantum ad aliquid Augustinus cum eis concordat, et quoad aliquid discordat, ut infra patebit. Et quantum ex littera Genesis accipi potest, triplex formositas deerat, propter quod creatura corporalis dicebatur informis. Deerat quippe toti corpori diaphano quod dicitur cœlum, *Gen.* I, 2. pulchritudo lucis : unde dicitur quod tenebræ erant super faciem abyssi. Terræ quoque deerat duplex pulchritudo. Una quam habet ex hoc quod est aquis discooperta : *Ibidem.* propterea dicitur, Terra erat inanis seu invisibilis; quoniam corporali conspectui apparere non poterat. Alia quam habet ex hoc quod est herbis ac plantis ornata ; ideo dicitur quod erat vacua, vel *Ibidem, juxta LXX.* incomposita, secundum aliam translationem, id est non decorata. Sicque quum præmisisset duas naturas creatas, videlicet cœlum et terram, informitatem cœli expressit per hoc quod dixit, Tenebræ erant super faciem abyssi, prout aer sub cœlo includitur; informitatemque terræ, dicendo, Terra erat inanis et vacua.

*Ibid.* I. Præterea, dum dicitur, In principio creavit Deus cœlum et terram, terra aliter ab Augustino et ab aliis Sanctis accipitur. Augustinus enim nomine terræ et aquæ dicit significari materiam primam, quam Moyses rudi populo significare nequivit, nisi nominibus rerum eis notarum. Propter quod sub multiplici similitudine exprimit eam, non vocans eam tantum terram aut aquam, ne videatur materia prima secundum veritatem esse terra vel aqua. Habet tamen similitudinem cum terra, in quantum subsidet formis, et cum aqua, in quantum apta est formari formis diversis. Secundum hoc ergo dicitur terra inanis et vacua, seu invisibilis et incomposita, quia materia per formam cognoscitur. Hinc in se considerata, dicitur invisibilis seu inanis, et ejus potentialitas per formam repletur : propter quod Plato materiam dixit locum.

Alii vero Sancti per terram intelligunt A elementum : quæ secundum eos, fuit informis modo præfato. Nec Sancti hi incidunt antiquorum philosophorum errorem, qui posuerunt in materia confusionem quæ omnem excludit distinctionem, præter hoc quod Anaxagoras posuit solum intellectum distinctum atque immixtum. Sed ante opus distinctionis Scriptura ponit distinctionem multiplicem. Primo quidem, cœli et terræ : in quo ostenditur distinctio etiam secundum materiam, ut infra dicetur. Unde ait : In principio creavit Deus *Gen.* I, I. B cœlum et terram. Secundo, distinctionem elementorum quantum ad formas suas substantiales, per hoc quod nominat terram et aquam. Aerem vero et ignem non nominat, quoniam rudibus quibus loquebatur, non fuit tam manifestum ignem et aerem esse corpora, sicut terram et aquam: quamvis Plato aerem intellexerit significari per hoc quod dicitur, Spiritus Domini, quia etiam aer spiritus dicitur; ignem vero intellexerit significari per cœlum, quod dixit igneæ esse (quantum ad stellas) naC turæ, ut recitat libro de Civitate Augustinus. Sed Rabbi Moyses in aliis cum Platone concordans, dicit ignem significari per tenebras, quia in propria sphæra non lucet. Convenientius tamen videtur quod dictum est prius, quoniam Spiritus Domini in Scripturis non nisi pro Spiritu Sancto consuevit poni : qui aquis dicitur superferri, non corporaliter, sed sicut voluntas artificis superfertur materiæ quam vult formare. Demum distinctio tertia significatur secundum situm quo terra erat sub D aqua, et aer, qui est tenebrarum subjectum, super aquas, per hoc quod dicitur, Tenebræ erant super faciem abyssi.—Hæc Thomas in Summa.

Concordat Petrus; et addit qualiter secundum Augustinum intelligenda sit distinctio sex dierum : quod infra pandetur.

Richardus quoque pro majori parte concordans : Aliqui, inquit, dixerunt materiam fuisse creatam sub formis completis, et quod omnia corpora sub cœlo empyreo a sua creatione simul fuerunt confusa. Quæ

opinio irrationabilis comprobatur : quia dum aliqua corpora inter se confunduntur, manentia sub formis completis, mutuo dividunt se in partes multas. Sed non est putandum quod corpora elementaria unquam ita habuerunt se ad corpora cœlestia, quod fecerint partes illorum distare ab invicem per suarum partium interpositionem. Aliorum phantasia est, quod tota materia infra cœlum empyreum fuit creata sub una forma, et quod de illo corpore uno facta sint per intervalla sex dierum quæ in Genesi facta narrantur. Quæ phantasia irrationabilis est, quia secundum eam corpora elementaria atque cœlestia facta essent ex uno corpore illo. Alii probabilius dicunt, quod Deus in primo instanti temporis fecit corpora cœlestia et elementa, hypostases quoque specierum animalium, quæ in Genesi facta leguntur quinto et sexto die sub suis formis completis. Quam opinionem videtur sentire Augustinus super Genesim libro primo.

*Gen.* I.

*Ibid.* I, 20-31.

Ego autem æstimo, quod quamvis materia cœli empyrei creata fuit sub forma completa, materia tamen corporum aliorum non fuit creata sub forma completa ; sed partes illius molis contentæ sub cœlo empyreo, creatæ fuerunt sub formis incompletis illorum corporum quæ postea de partibus illis sunt facta per intervalla sex dierum. Quæ opinio magis placere videtur Magistro in littera, et Hugoni prima parte de Sacramentis, quo ait : In forma confusionis primo materialiter omnia corpora simul et semel creata sunt, et in forma dispositionis postmodum per intervalla sex dierum ordinata. Gregorius quoque super illud Job, Ecce Behemoth quem feci tecum, testatur quod simul exstitit per substantiam materiæ, non simul apparuit per speciem formæ. Idem sequitur Beda et doctores communiter, et magis consonat litteræ. — Hæc Richardus. De cujus opinione quid sentiendum sit infra clarescit.

*Job* XL, 10.

Præterea Albertus ad dubium istud, utrum conveniebat corporalem creaturam primo in massa confusa et informi producі, respondens : De hoc, inquit, diversificati sunt Sancti. Augustinus etenim dixit quod omnia simul facta sunt in forma atque materia secundum genera et species sicut nunc sunt. Idem videntur sentire Damascenus Gregoriusque Nyssenus, dicentes quod de singulis speciebus animalium duo perfecta secundum speciem et sexum primo creavit Deus, ex quibus alia propagarentur. Aliis vero Sanctis, sicut Hieronymo, Gregorio, et eorum sequacibus, potius visum est, quod Deus primo creavit confusam materiam elementorum et elementatorum, atque ex illa per distinctionem et ornatum secundum species et genera res formavit sicut adhuc sunt. Et utrumque catholicum est, quamvis secunda ista positio magis consonet litteræ. Nihilo minus expositio et sententia Augustini probabilior mihi videtur. Non enim apparet ratio assignabilis, quum Deus quamlibet creaturam creaverit verbo et in instanti seu primo momento suæ diei, quid in toto residuo diei illius fecisset : ideo dicimus quod uno et eodem instanti cuncta condidit et complevit. Verum, ut loquitur Augustinus, quod simul factum est, simul explicari nequivit : ideo Moyses posuit volumina sex dierum, per quæ notaretur naturarum creatarum distinctio et ornatus.

*Summ.* lib. 2ª part. q. 44.

q. 46.

Præterea si quæratur, Si omnia Deus creavit in nunc, an hoc fuit nunc æternitatis, vel ævi, aut temporis ; respondendum, quod illud non fuit nunc æternitatis, quoniam quidquid est in nunc æternitatis, est æternum, si est in nunc æternitatis ut in mensura adæquata sibi, et non sicut in mensura excedente se. Eadem ratione videtur dicendum, quod non est nunc ævi ; sed est nunc quod est principium temporis, a quo continue fluit tempus, et cujus fluxus efficit tempus. Ab illo namque coæva sunt, natura angelica, cœlum empyreum, materia corporalium prima, et tempus. — Hæc Albertus in Summa. Idem in libro de IV Coæquævis, ultima parte, ubi determinat de eis in generali.

q. 44.

Concordat Udalricus in Summa sua, libro quarto : Materiam, inquiens, primo esse creatam ante omnia corporalia secundum suas species et virtutes completa, asserunt concorditer omnes doctores, quoniam hoc expresse legitur in Genesi, quo *Gen.* i, 1. scribitur : In principio creavit Deus cœlum et terram. Nempe quum id quod Moyses primo nominat terram, postea vocet *Ibid.* 2. aquam et abyssum, constat quod hoc nomine non intelligit terram proprie dictam, quæ est elementum; sed metaphorice per ipsam intelligit informem materiam : quam B vocat terram, propter informitatem, quoniam inter omnia elementa terra minus habet formalitatis. Aquam quoque appellat eamdem propter potentiam ad formam, quoniam aqua bene receptibilis est. Abyssum etiam vocat eam propter indeterminabilitatem suæ potentiæ : quoniam nunquam tam fortiter et perfecte per formam perficitur, quin adhuc sit in potentia ad alias formas.

Verumtamen in horum specificatione Sancti dissentiunt. Hieronymus enim, Gre- C gorius, Beda, ac alii multi, textui Genesis simpliciter incumbentes, contemnunt om- II *Cor.* x, 5. nem scientiam quæ se erigit contra scientiam Dei traditam nobis spiritu prophetali per Moysen. Dicunt ergo materiam primo esse creatam non penitus sine omni forma substantiali; sed materiam illam intelligunt cuncta simplicia elementa constituentia hunc mundum sensibilem, utpote quatuor elementa nobis nota, et quintum corpus, quod a Philosopho nuncupatur quintum elementum et quinta essentia : D non ideo quod veniat in compositionem generabilium, sed quoniam est de integritate mundi sensibilis. Vocantur autem omnia hæc materia per similitudinem, in quantum adhuc erant in potentia ad suas figuras et qualitates virtutesque naturales. Hi ergo distinguunt triplex opus, videlicet creationis, distinctionis, atque ornatus.

Verum his omnibus solita sua subtilitate obviat Augustinus, dicens omnia secundum distinctas suas species simul esse A creata in quibus universi consistit integritas, scilicet angelos, cœlos, elementa, perfectorumque animalium prima individua, ac hominem primum. Alia vero quæ ex istis principiis sufficienter causantur, ut animalia imperfecta et plantas, dicit tunc esse creata in potentia causarum seminalium : quæ post processerunt ex causis istis de potentia in actum. Propter quod in Genesi dicitur Deus fecisse omne virgultum agri, puta causaliter, antequam oriretur in terra actualiter. *Gen.* ii, 5. Sicque intelligitur illud : Qui vivit in æternum, creavit omnia simul. *Eccli.* xviii, 1.

Ecce tactæ sunt duæ opiniones, estque ostensum nullam earum esse contrariam fidei. Verumtamen illa quæ ponit creaturas per intervalla dierum distinctas, continet aliquid quod est ad magnam indecentiam fidei sanctæ, secundum quod per ipsam Scriptura non solum contra rationem exponitur, sed etiam ita ridiculosum errorem antiquorum philosophorum renovare videtur, quod fides derisibilis apud infideles efficitur. Quod secundum Augustinum valde cavendum est : aliter ponemus coram cæco offendiculum, contra *Lev.* xix, 14. legem divinam; et contra Evangelium, daremus sanctum canibus, provocando eos *Matth.* vii, 6. ad oblatrandum; nec parati essemus omni poscenti nos reddere rationem de ea quæ *I Petr.* iii, 15. in nobis est, fide et spe. Incidit enim Scriptura, secundum illam expositionem, in errorem vulgatum apud imperitos philosophos Epicureos, qui ex uno confuso mixto res in esse dixerunt procedere. Sic quippe dixerunt Anaxagoras, Empedocles, Democritus et Leucippus, in tantum quod Ovidius quoque hunc errorem metro cecinit, dicens :

Ante mare et terras, et quod tegit omnia cœlum,
Unus erat toto naturæ vultus in orbe,
Quem dixere chaos, rudis indigestaque moles.

Et hic error in philosophia satis est reprobatus, quia nec omnia commiscibilia sunt, nec poni potest causa naturalis cur movens movet illa mixta ex confusione ad

determinatum esse nunc et non prius, A quum tamen omne illud quod in natura non semper eodem modo est, habeat causam suæ diversitatis, eo quod in natura nihil est inordinatum : et hæc est ratio Aristotelis octavo Physicorum. — Quod vero prædictus sensus sit contra rationem, patet ex omnibus quæ supra de mundi inceptione diximus contra rationes Philosophi adstruentes mundi æternitatem. Illæ etenim rationes rationabiliter nequeunt solvi, ponendo successivam mundi productionem. Sequeretur etiam, corpora cœle- B stia non esse naturaliter incorruptibilia. Insuper multa ponuntur in illa opinione quæ rationis nil habent, utpote, cur confusio illa processerit ab operante per sapientiam, cujus est ordinare potius atque distinguere ; et cur Deus prius creavit naturas rerum, et non dedit eis suas naturales virtutes ; cur etiam Deus, qui lux est, non statim in principio lucem creavit ; et quare Deus successive produxerit universum, quod eadem facilitate potuit totum simul producere. Itaque ex his motivis C opinioni Augustini consentio. — Hæc Udalricus.

Cujus dicta videntur potius audenter quam sapienter prolata. Nempe si expositio illa Sanctorum continet aliquid ad magnam fidei indecentiam pertinens, sequitur quod absolute sit falsa : quoniam fides christiana nil prorsus indecentiæ docet, tradit aut continet, quum sit supernaturalis radius Sapientiæ increatæ. Quod si falsa consistit, nequaquam catholica est. Amplius, ut ait Anselmus, in Scripturis D ac fide minimum inconveniens seu indecens, est impossibile absolute. Et hoc ipsum in scriptis super Sententias et alibi, frequenter allegat Albertus. Si ergo sensus ille Sanctorum inconvenientiam indecentiamve includit, impossibilis est et falsus, nequaquam catholicus. Insuper, secundum Augustinum et alios Sanctos, quamvis ea quæ fidei sunt, sint supra rationem, non tamen sunt contra rationem. Si ergo expositio illa Sanctorum censetur catholica, non est irrationabilis nec rationi contraria.

Nec verum est quod expositio illa renovat ridiculosum antiquorum philosophorum errorem ; nec incidit in eumdem, ut supra jam patuit partim. Et nunc addo p. 7 A'. quod philosophi illi imperiti Epicurei dixerunt materiam esse totam rerum substantiam : quod expositio illa refutat, asserendo res primo productas sub substantialibus formis specificis, quamvis nondum quantum ad accidentalia sua distinctis. Nec verum est quod causa seu ratio nequeat assignari cur Deus omnipotens movit res ex illo confuso esse ad esse determinatum tunc et non ante : imo hujus ratio est jam tacta, videlicet, ut cuilibet diei suum p. 6 A'. opus corresponderet, similiter unicuique operum generi suus dies. Ceterorum quoque motivorum et objectorum Udalrici solutiones et rationes nunc traditæ sunt, aut infra ponentur. Nec ista rerum successiva productio fuit inordinata, quum naturale sit ex imperfectione ad perfectiora gradatim ascendere. Si vero Creator altissimus reliquisset creata omnino in tali confusione, inordinatum fuisset. Nec ex ista expositione sequitur rationes Aristotelis solvi non posse : quia et ista opinio dicit creatum illud confusum, ab æterna et invariabili Dei voluntate simplici emanatione fluxisse. Unde juxta Aristotelis debilia, imo revera debilissima argumenta, non sequitur motum fuisse ante primum motum, nec tempus ante exordium temporis. Si autem sancti Patres dixissent illud chaos confusum, ab æterno fuisse aut æternaliter fluitasse, inciderent philosophorum errores, et argumenta Philosophi contra eos aliquid apparentiæ seu efficaciæ sortirentur. Hæc breviter tetigisse sufficiat, quæ diffusius prosequi non esset difficile.

Itaque in hac tam ardua fidei sacræ materia, loquendum est sine temeraria assertione, et consentiendum opinative uni expositioni sine alterius derogatione. Subjicienda quoque est ratio auctoritati divinæ, nec increatæ Sapientiæ sensus irreve-

Rom. xi, 34. renter est discutiendus. Quis enim cognovit A sensum Domini? Quæ omnia beatus et disertissimus Augustinus in sua tunc nova et speciali expositione servavit. Et quamvis expositio sua subtilior rationabiliorque putetur, alia tamen expositio exstat securior, utpote divinæ Scripturæ conformior. Nec in veteri Testamento aliquis doctorum Mosaicæ legis invenitur ita ut Augustinus exposuisse, sed potius secuti sunt litteram. Intentio tamen Augustini exstitit pia, unde et merito excusatur.

Denique quod paulo ante ex Alberto B
p. 8 A'. inductum est, quod Damascenus et Gregorius Nyssenus Augustino concordant, dicendo omnia simul distincte producta, non videtur certum, præsertim quum libro secundo, capitulo primo, Damascenus affirmet : In principio, sicut ait Scriptura, ab aquis terra velabatur et inornata erat, divinaque jussione proprium suscepit ornatum, omnimodis herbis et plantis pulchra effecta. In quibus (ni fallor) verbis insinuat Damascenus, terram primo in sua creatione fuisse aquis opertam et inorna- C tam, deinde Deo præcipiente fecundam.

Præterea Bonaventura primo hic sciscitatur, utrum materia corporalium creata sit in omnimoda possibilitate, id est absque omni forma. Et respondet : De materia contingit loqui dupliciter : primo, secundum quod exsistit in natura; secundo, prout consideratur ab anima. Primo modo materia nunquam est præter locum et tempus, nec potest informis exsistere per privationem omnis formæ, quum omne esse sit a forma. Secundo modo potest D considerari informis, sive per privationem formæ distinctæ, sive per privationem etiam omnis formæ : quia materia secundum essentiam sui est informis per possibilitatem omnimodam; dumque sic consideratur, ipsa formarum capacitas seu possibilitas est ei pro forma. Hæc Bonaventura.

Qui quærit secundo, utrum materia illa producta sit in actualitate perfecta, hoc est sub formis distinctis. Respondet : Quidam Sancti in hac quæstione magis secuti sunt theologicam viam, trahentes rationem ad ea quæ fidei sunt. Quidam vero, inter quos præcipuus est Augustinus, magis secuti sunt viam philosophicam, ponendo ea quæ videntur rationi plus consona. Quumque videatur rationabilius a summa potentia omnia simul produci, moraque temporis interjacentis nullius videatur utilitatis aut necessitatis, dixerunt omnia simul distincte producta. Quæ expositio fuit multum rationabilis et subtilis.

Verumtamen, quia ad hanc positionem videtur intellectus Scripturæ distrahi, et securius magisque meritorium est, intellectum nostrum omnino Scripturæ supponere, quam ipsam aliquo modo distrahere; hinc alii doctores communiter, tam qui præcesserunt quam qui secuti sunt Augustinum, sic intellexerunt et exposuerunt Scripturam, sicut textus sonare videtur. Hanc positionem, quamvis minus rationabilis appareat, non est irrationabile sustinere. Nam quamvis ratio non percipiat ejus congruitatem secundum quod suæ considerationi innititur, percipit tamen eam prout sub lumine fidei captivatur. Est enim hujus successivæ formationis et distinctionis ratio quadruplex, utpote litteralis, moralis, allegorica, et anagogica. — Litteralis, in hoc quod Deus non tantum facere intendit quantum potest, sed et tantum communicare creaturæ quantum potest recipere. Unde quum possit beatitudinem absque meritis dare, vult tamen quod eam mereamur. Sic quum possit statim materiam perficere, maluit tamen eam sub quadam informitate imperfectioneque facere, ut ex sua imperfectione quasi materia ad Deum clamaret ut ipsam perficeret. Et hoc idem voluit per senarium dierum differre, ut in ipsa perfectione numeri simul ostenderetur perfectio universi. Senarius quippe est numerus perfectus, quoniam constat ex omnibus suis partibus aliquotis, ita quod nec deficit nec excrescit. Partes vero aliquotæ dicuntur, quæ sumptæ aliquoties, reddunt

totum. — Ratio moralis, ut in hoc homo erudiatur, quod sicut materia corporea per se ipsam exstat informis, tuncque formatur dum divina bonitas ejus informitati tribuit formam ; sic anima formari non potest per bonitatem, nisi Deus per gratiam suam infundat eamdem. Cui etiam numerus senarius attestatur quod tempus est merendi per universum tempus vitæ præsentis, quatenus postmodum detur homini quies, quia non pervenitur ad perfectionem meriti usque ad consummationem gratiæ finalis, post quam nulla sequitur vespera : ideo dies septimus non habet assignatum vespere in Scriptura. — Porro allegorica ratio est, quia ut Augustinus aperte ostendit, in prima illa mundi constitutione quæ per senarium est distincta, totum spatium decursus mundi præsentis secundum sex ætates præsignatur : ut primus dies primæ ætati respondeat, secundus secundæ, sicque deinceps, prout plane adaptat super Genesim Augustinus. — Anagogica ratio est, ut in illa dierum distinctione intelligatur cognitionis perfectio in angelica natura beatificata, ut plane ostendit Augustinus super Genesim ad litteram quasi per totum. Ideo vocat expositionem illam, ad litteram, quoniam expositionem istam, quam alii reputabant anagogicam, dicit Moysen legislatorem intendisse ad litteram. Nihil tamen asserendo dicit ibidem, sed modo inquisitorio procedere se testatur. Atque ut patet ex ejus intentione, potius voluit intellectum ex Scriptura elicere ex quo Scriptura non posset a viris philosophicis irrideri, nec propter superficiem textus posset aliquis philosophia imbutus a fidei veritate ac susceptione retardari, quemadmodum ipse aliquando fuerat retardatus : magis, inquam, quam intellectum principalem exponere quem ibi habuit legislator.

Consequenter quærit hic Doctor, utrum materia illa corporalium creata sit sub aliqua formarum diversitate. Respondet : Quidam dixerunt, quod materia illa dicta sit chaos propter contrarietatem multitu-

A dinemque formarum quæ erant in partibus ejus, ita quod partes illæ non distinguebantur ab invicem secundum loca determinata, nec ita proportionaliter invicem jungebantur ut ex eis resultaret aliquod mixtum completum. Ideo erat ibi mixtio quædam, non proportionis, sed confusionis ; et sicut non erat ibi mixtio proportionalis, ita nec erat ibi regularis actio, imo cujusdam pugnæ confusio, ita ut calida pugnarent cum frigidis, et humida cum siccis, sicque recte posset materia

B illa chaos vocari. Verum hic modus ponendi magis poeticus quam philosophicus reputatur, quoniam magis sequitur imaginationis fictionem quam rationem, quum secundum istam positionem ponantur elementa materiam sic productam naturaliter præcedere : quod nec rationi consonat nec Scripturæ.

Idcirco est alia positio rationabilior, quod materia illa producta est sub aliqua forma, sed illa non erat forma completa, nec dans materiæ esse completum : ideo

C non sic formavit, quin materia adhuc diceretur informis; nec appetitum materiæ adeo finiebat, quin adhuc materia aliam formam appeteret : ideo forma illa dispositio erat ad formas ulteriores. Et quia ad multas formas materia illa informis appetitum et inclinationem habebat, ideo quamvis illa forma non habebat in se diversas naturas, tamen materia in partibus suis diversis quamdam diversitatem habuit imperfectam, non ex actibus diversis completis, sed magis ex appetitibus variis :

D ideo commixta dicitur et confusa. Cujus est exemplum in embryone, quod actu habet unam formam et quamdam massæ carnis figuram ; illa tamen dispositio est ad diversas membrorum figurationes. Attamen istud non est penitus simile, quoniam forma illa non erat tantæ actualitatis ut est forma embryonis, nec in tanta propinquitate ad eductionem formarum sequentium ut forma embryonis ad formationem membrorum. Forma namque embryonis exsistit visibilis, atque per vim

naturæ ad perfectionem perducitur; illa vero materia sub tali forma incomposita fuit et invisibilis, et sola divina virtute ad formas sequentes ducibilis. Hinc propter imperfectionem formæ illius, materia illa appellatur informis; et propter indeterminatum multarum appetitum formarum, confusa dicitur et permixta. — Hæc Bonaventura.

Verum ista est opinio quam Thomas, p. 6 C'. sicut jam patuit, specialiter reprobat, quam p. 8 A. et Richardus nominat phantasiam.

Præterea Alexander circa hæc multa quærit, et tandem sequitur Augustinum, perhibens omnia facta in eodem nunc : dicitque illud nunc fuisse nunc ævi, non temporis, atque in ipso simul esse creata distincte invisibilia ac visibilia.

Henricus demum Quodlibeto sexto, quæstione ultima, qua inquirit, utrum elementa sint distincta per corpora cœlestia, parum tangit de ista materia elementorum, dicens : Ordo ac dispositio non est a cœlo, sed immediate a Deo, sive in primo instanti creationis mundi, sive per intervalla dierum, ut narrat scriptura Geneseos. Unde ne errandi occasionem accipere posset humana temeritas si Scriptura narraret primo factum cœlum, deinde elementa, pronuntiat ea simul creata, quum Gen. i, 1. ait, In principio creavit Deus cœlum et terram : nomine terræ, naturam omnium quatuor elementorum designans. Juxta quem modum dicit in Hexaemeron Ambrosius : Scriptura describit terræ nascentia esse facta tertio die, quum tamen sol, luna et stellæ legantur quarto die producta, ne si prius sol, luna et sidera, per quorum virtutem terræ nascentia crescunt, facta describerentur, procreatio terræ nascentium illis possit adscribi. — Hæc Henricus. In quibus non determinat, an omnia sint simul distincte producta, an non.

Porro Thomas de Argentina magis sentire conspicitur, quod simul producta sint et distincta, dicendo : Deus dupliciter operatur : aliqua mediante natura, et hæc communiter fiunt successive; aliqua per

A se immediate, ut res creare, peccata dimittere, gratiamque infundere : et talia in instanti fiunt perfecte, quum Deus sit potestatis penitus infinitæ. Quumque primordiales res non produxerit mediante natura, sed immediate per se, videtur posse dici, quod in instanti fecerit eas perfectas et completas, tam in materia quam in forma. Hæc ille. — Idem Hannibal.

Præterea Guillelmus prima parte libri de Universo : Ordo (ait) naturæ est ordo creationis, ut quæ priora sunt natura, in-
B telligantur esse priora creatione seu prius creata. Quumque extrema in omni contrarietate priora sint aliis, cœlumque ultimum et terra sint extrema inter omnia mundi corpora atque contraria, primo utique sunt creata. Ideo scriptum est : In Gen. i, 1. principio creavit Deus cœlum et terram, hoc est ante corpora alia. Hinc quædam narrationes propheticæ sunt conclusiones philosophicæ, ut est illud Prophetæ : Ipse Ps. xxxii, 9. dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt. Itemque illud : Dixit Deus, Fiat Gen. i, 3.
C lux ; et facta est lux. Hæc autem narratio, In principio creavit Deus cœlum et terram, ex conclusionibus multis est aggregata. Quarum prima est, Deum esse : cujus declaratio ad primam spectat philosophiam. Alia conclusio est, cœlum et terram esse creata : et hanc declarat naturalis scientia. Tertia est, cœlum et terram inter corporalia primo creata esse : cujus probatio est prætacta, quoniam idem est ordo creationis quorumcumque, qui est esse sive essentiæ eorumdem; quoniam
D idem est ordo finium, et viarum quæ ducunt ad fines. Porro esse et essentia ita se habent ad creationem seu generationem, ut finis ad viam suam. Declaratur quoque idem ordo, id est prioritas creationis cœli et terræ, per hoc quod idem est ordo actuum et potentiarum. Qui autem est ordo potentialitatum, idem est et exituum de illis; et qui est ordo exituum, est et actuum sive effectuum. Quumque creatio et generatio exitus sint de potentia in actum, et de potentialitate in effectum essendi,

manifestum est quod quorum actus seu actualitates sunt primi, eorum exitus de potentialitate sunt primi. Quum ergo cœlum et terra necessario prima sint, utpote extrema inter corporalia, constat quod primi sint eorum exitus seu productiones. Quarta conclusio est, cœlum et terram a nullo posse aut potuisse creari, nisi a Deo. Quod sic probatur. Si non esset lux nisi solaris, non esset lucere nisi ab illa. Sic quum non sit esse primum per se et independens nisi Deus, non potest esse aliquod esse aliud nisi ab ipso. Sic igitur imaginare Creatorem in universo, ut radiantissimam lucem, et ipsum esse universi ut latissimam ipsius radiositatem et circumfulgentiam in omnibus et super omnia expansam.

Verum nunc perscrutandum est, utrum subito vel per partes cœlum (quod est citra cœlum empyreum) et terra creata sint, et utrum aliqua alia sint simul creata cum eis, hoc est eadem die vel hora seu puncto, et quæ ac quot sint illa. Itaque dico quod si inter cœlum illud et terram non essent aliqua intermedia corpora, vacuum esset. Ergo cum cœlo illo et terra simul creatum est aliquod medium unum aut plura. Et quidam dicunt hoc esse quatuor elementa ; alii, materiam quatuor elementorum confusam, tanquam massam indistinctam, superioremque partem ejus revolutione cœli esse calefactam et exsiccatam ac subtiliatam, et sic generatum esse ignem elementarem, cœlo lunari contiguum ; secundam vero ejusdem materiæ partem dicunt eodem motu cœli subtiliatam et calefactam, non exsiccatam, sed humidam remansisse, sicque aerem procreatum ; tertiam autem massæ illius partem, ob ejus majorem a cœlo elongationem, minus subtiliatam nec calefactam, idcirco ex ea factam aquam elementarem ; terram vero creatam fuisse ac remansisse in ea grossitie in qua est, aut resedisse in fundo mundi istius tanquam omnium fæcem elementorum, generatamque esse subtiliorum separatione a communi massa. Sed istis difficile est salvare reliquam partem scri-

A pturæ in Genesi, quæ videtur asserere cœlum esse creatum in medio aquarum ; ipsi vero non ponunt aquas esse supra lunam, imo omnia elementa esse sub illa.

Denique, quum cœlum empyreum sit quietissimum, terra quoque præ ceteris elementis quieta sit, imo quoad se totam omnino immobilis, sequitur quod cœlum ex sua natura mobilissimum, sit in distantia æquali inter duo illa extrema, id est in medio eorumdem, sicut ait Scriptura : Fiat firmamentum in medio aqua- *Gen.* 1, 6.
B rum. Totam etenim massam seu molem quæ fuit inter cœlum empyreum et terram, sapientes Christianorum ac Hebræorum dixerunt aquam vocari sive abyssum, aut etiam aliquando terram. Scriptura demum nominat eam abyssum propter *Ibid.* 2.
profunditatem et confusionem, insinuatque totum fuisse aquam a terra usque ad cœlum empyreum, atque in medio tantæ aquæ factum esse cœlum, quod nuncupat firmamentum. De igne vero et aere generationibusque eorum, nullam videtur
C Scriptura facere mentionem, quamvis quidam ex philosophis Hebræorum somniaverunt, per Spiritum Domini aerem designari, quia in lingua eorum pro spiritu, habetur ventus, quasi ventum opinaretur Propheta esse aerem motum : quod et in libro Meteororum improbatur.

De hac materia scribit hic doctor diffuse, sequens superficiem litteræ, dicendo cœlos ex aqua constare ac factos in medio aquæ, ac conservari in aquis quæ sunt supra cœlos, quemadmodum pisces facti ex
D aquis inferioribus conservantur in eis, prout hæc infra plenius exprimentur. Tenet quoque quod per intervalla dierum sint facta, et in substantialibus formis, saltem quibusdam, distincta.

## QUÆSTIO II

NUnc pertractandum est, **An materia valeat stare nuda.**

Videtur quod non, quoniam omne esse

est a forma, et ipsa materia est pura potentia, in se nil habens de actualitate.

Ad hoc respondet Henricus primo Quodlibeto : Hic oportet primo excludere falsam imaginationem quorumdam de materia, dicentium quod nihil sit nisi potentia quædam : ideo quantum est de se, non est (quia quod solum est in potentia, in quantum hujusmodi non est), ita quod in sui natura in tantum appropinquat non enti, quod si careat forma, mox cadit in non ens. Hinc Plato in secundo Timæi debilitatem esse materiæ tangens, ait, quod mira quadam et incomprehensibili ratione inter nullam et aliquam substantiam posita pura videtur potentia. Augustinus quoque duodecimo Confessionum testatur : Prope nihil erat quod informe erat. Propter quod Augustinus fatetur se quandoque putasse eam nihil esse posse nisi sub forma : Suadebat enim (ait) ratio vera, ut omnis formæ qualescumque reliquias omnino si detrahere vellem, prorsus omnino informe cogitarem. Et non potui. Citius enim non esse censebam quod omnino forma privatur, quam cogitarem quiddam inter formam et nihil, nec formatum nec nihil, sed informe et prope nihil. Unde et Avicenna quinto Metaphysicæ suæ : Materia, inquit, est quiddam quod non habet per se ullo modo esse, nec est in effectu nisi per formam. — Et quanquam materia ita sit prope nihil, quod sit media inter ens actu perfectum sub forma, et non ens, ipsa tamen in sua natura est aliquid, prout duodecimo Confessionum loquitur Augustinus : Non est (inquiens) corpus, nec
* species color, nec forma, nec spiritus*; non tamen omnino nihil, sed aliquid factum et creatum a Deo. Nec solum materia est aliquid aliud præter formam : imo etiam in quantum est aliquid boni, est differens a bono quod est forma. Quæ materia non per aliquam speciem sentiri, sed per omnimodam speciei privationem cogitari vix potest.

Quia ergo materia non ita est prope nihil, nec ita in potentia, quin sit natura

A atque substantia capax formarum, differens per essentiam a forma; nec esse suum quo est quid capax formarum, a forma est, sed a Deo, etiam immediatius quam forma, ita quod ipsarum formarum productio quodammodo magis dici possit formatio quædam de materia quam creatio : non est dicendum propter debile et potentiale esse materiæ, quod omnino possibilitas esse ejus simpliciter sit dependens a forma, sed potius econtrario; imo est susceptibilis esse per se, tanquam per
B se creabile et propriam habens ideam in Creatore. Et quamvis secundum communem cursum institutionis naturæ, sic sit facta materia ut aliqua actione naturæ non possit omnino spoliari forma, quoniam pura actione naturæ non est corruptio unius sine generatione alterius; tamen actione Creatoris spoliabilis est ab omni forma, ut id quod formæ est, relinquatur suæ naturæ, nec ipsum conservetur ab illo, sed illud cadat in nihilum, idque quod materiæ est, in esse conservet Deus per se.
C Non enim minus potens est Deus esse materiæ conservare, quam ipsam creare : imo si non conservaret, nec in composito staret. Nec minus potens est eam per se creare, quam esse formæ in composito ei communicare : quia natura et origine esse ejus in actu creationis compositi præcedit esse formæ atque compositi, quamvis non tempore. Imo simpliciter tenendum est, quod actione divina supernaturali, materia potest per se subsistere nuda absque omni forma, multo plus quam accidentia,
D quæ magis remota sunt a per se subsistente substantia quam materia, quum ipsa sit substantiæ pars essentialis. Et qui istud negant de materia, multo magis negarent hoc de accidente, nisi oppositum pateret per fidem.

Ad objectum dicendum, quod procedit ex defectu philosophiæ non determinantis omnem modum essendi, non ex contrarietate ejus ad theologicam veritatem. Quemadmodum enim ait super secundam hebdomadam Boetii commentator, in phi-

losophia et in theologia esse simpliciter et esse aliquid circa quamcumque rem multipliciter dicuntur. Nempe in theologia quod aliquid dicitur esse, hoc intelligunt theologi denominatione extrinseca ab esse primi principii : quia videlicet participat divino esse, in quantum est similitudo quædam divini esse. Quod vero res dicitur aliquid esse, ut homo vel corpus, dicunt ei convenire denominatione intrinseca a natura suæ essentiæ. Hinc in materia attenditur triplex esse, utpote : esse simpliciter, quod habet a Deo participatione increati esse, in quantum est ejus effectus; et esse aliquid duplex : unum quo est formarum capacitas, quod habet a sua natura, qua est id quod est, differens a forma; aliud quo est compositi fulcimentum, et hoc habet a forma, quia quod forma habet ex natura suæ essentiæ, per hoc quod perficit capacitatem potentiamque materiæ, communicat materiæ ac toti composito : et tale esse est illud quod materia habet in actu; per quod habet et exsistentiam actualem, ita quod quantum est ex aptitudine suæ naturæ, nisi supernaturaliter conservetur; desinere esse sub forma, est ei desinere esse simpliciter. Unde philosophi respicientes ad naturalem materiæ aptitudinem solum, dicunt quod materia est in potentia, et non habet actualiter esse nisi per formam. — Hæc Henricus. Qui istud ibidem consequenter declarat, sicut et in quæstionibus suæ Summæ.

Porro Scotus respondet : Res materialis composita est ex duobus, quæ sunt partes ejus essentiales, et semper aliquid generantis præexsistit genito sub forma corrumpendi. Unde teneo quod non est contradictio, materiam esse sine forma quacumque, substantiali et accidentali : quoniam absolutum distinctum, et prius alio absoluto, potest esse sine illo absque contradictione; sed materia est quid absolutum distinctum, ac prius forma quacumque, substantiali et accidentali. Major declaratur : nam ideo ponitur ibi absolutum, ad excludendum correlativum; prius vero, ad excludendum simultatem originis, quæ includit etiam simultatem correlativorum. Materia autem est quid absolutum, quum faciat compositionem realem et absolutam; et est natura vel origine prior forma, quum sit receptiva fundamentumque formæ. Præterea, quidquid Deus absolutum facit in creaturis mediante causa secunda, potest facere sine illa per se. Si ergo per formam dat esse materiæ, potest hoc facere per se effective et conservative. Rursus, quod Deus immediate creat, potest conservare immediate : sed materiam immediate creat per se.

Istud multipliciter probat Scotus, et auctoritatem Boetii quod omne esse est a forma, exponit de esse perfecto specifico, vel quod loquitur de facto, non de possibili secundum omnipotentiam Dei. Addit quoque quod materia non est ens in potentia sicut futurum quod nunquam fuit, sed est in potentia respectu formæ et esse perfectioris. Sicque Scotus in isto consentit Henrico, a quo communiter seu valde frequenter dissentit.

Porro Thomas et Bonaventura, ut patuit supra, dicunt impossibile esse materiam actualiter sine forma exsistere. Attamen dubium esse potest, an intelligant hoc de impossibilitate secundum cursum ordinemque naturæ, an de impossibilitate simpliciter, ita quod implicet contradictionem.

Richardus vero respondet : Materia dupliciter accipi potest. Primo, pro re pure possibili, transmutabili in actualitatem generabilem et corruptibilem : sicque contradictionem includit, quia ex hoc res dicitur pure possibilis, quod sibi nullus actus convenire potest per quamcumque potentiam. Secundo, pro natura recipiente formam quæ manet altera pars compositi : et materiam taliter sumptam Deus facere potest absque omni forma. Quamvis enim naturale esse materiæ sit esse sub forma, tamen Deus supernaturaliter potest ipsam privare illo esse, et dare ei esse per se, ut patet de accidente in Sacramento.

Et quia res pure possibilis, transmutabilis A in formam, concreata est materiæ prout sumitur pro natura susceptiva formæ quæ remanet altera pars compositi; ideo quamvis non sit possibile per quamcumque potentiam fieri illam naturam pure possibilem per se, tamen per divinam potentiam possibile est ipsam esse supernaturaliter sine actualitate quæ est forma, per hoc quod Deus potest facere materiam sine forma. Hæc Richardus.

Cujus responsio videtur obscura et implicans. Si enim contradictionem includit, B materiam primo modo sumptam fieri per se, videtur quod nec per divinam potentiam possibile sit ipsam esse supernaturaliter sine actualitate quæ est forma. In creaturis quippe, quod fieri nequit, esse non valet. Insuper quæ est illa res pure possibilis, transmutabilis in actualitatem? Aut enim hoc est forma inchoata seu quæcumque inchoatio ejus, vel aptitudo, potentialitas dispositiove ad ipsam. Propriissime autem loquendo, materia prima, quæ est altera pars compositi, secundum se C sumpta et abstractissime considerata, est pura potentia passiva per totius actualitatis exclusionem, utpote id quod remanet, abstracta ab ea per intellectum omni forma substantiali et accidentali. Quæ materia, secundum Philosophum, non est quid nec quale nec quantum : et de illa materia versatur hæc difficultas. Porro materia illa primo modo accepta, secundum Richardum, vel est realiter idem cum materia secundo modo sumpta, vel cum forma substantiali, aut cum toto composito : D alioqui non est in genere substantiæ per se, nec reductive. Si autem est realiter idem cum materia secundo modo accepta, non transmutatur in actualitatem; si est idem cum forma, non est res pure possibilis. Hæc breviter tacta relinquo aliis plenius prosequenda.

Insuper Durandus recitat ambas istas opiniones cum suis motivis, et tenet quod implicet contradictionem, materiam quæ est altera pars compositi, esse absque omni forma substantiali; quod item impossibile videatur, materiam esse sub forma accidentali sine substantiali : et motiva ejus sunt tacta. Nempe ut asserit Commentator, materia sustentatur per posse : ideo eam actualiter esse sine forma, implicare videtur.

Præterea verius reor, quod omnipotentia Dei supernaturaliter possit materiam per se creare, et creatam per se nudam conservare. In quantum enim materia recedit a non ente seu nihilo, in tantum sortitur et habet aliquid de opposito, hoc est de entitate : quæ quamvis non sit actualitas formalis completa, naturaliter per se sustentabilis aut subsistens, attamen est entitas absoluta, incompleta, supernaturaliter conservabilis in se, nec est successivæ naturæ; nec contra hoc Durandi objectio militat. Et juxta hoc omnipotenti Deo possibile est materiam conservare sub forma accidentali sine substantiali.

## QUÆSTIO III

Modo quærendum est, **An omnium corporalium sit una materia,** id est univoce dicta seu ejusdem rationis.

Aliqui vero communius quærunt, **An omnium spiritualium et corporalium sit una materia.** Sed quia superius, tam in isto secundo quam super primum, est declaratum quod in angelis *Cf.* t. XXI, et anima non sit materia proprie dicta, p. 185. neque univoce cum rebus corporeis; hinc modo præcipue est scrutandum, an omnium corporalium sit una materia.

De alia tamen quæstione paulisper tangendo, sciendum quod Bonaventura circa hoc scribit super tertia distinctione : Circa hanc quæstionem sapientes sapientibus videntur contrarii. Magni etenim ac profundi in theologia philosophiaque clerici, qui eminentius veritatis inquisitores fuerunt, diversificati sunt. Quidam enim posuerunt,

quod materia in spiritualibus et corporalibus differt, nec unitatem nisi analogice habet. Alii posuerunt, quod est una per essentiam. — Si autem quis sapienter consideret, videbit quod utraque opinio secundum diversas vias vera loquatur. Ratio namque hujus diversæ positionis fuit diversus modus cognoscendi materiam : quia materia dupliciter scibilis est, utpote per privationem et analogiam. Cognitio per privationem est prius removendo omnem formam, deinde dispositiones ad formas, sicque considerare ipsam essentiam materiæ nudam quasi intelligibilem tenebram. Cognitio vero per analogiam est per consimilem habitudinem. Porro habitudo materiæ est per potentiam, et hæc cognitio est per materiæ comparationem ad formam mediante potentia. Potentia quoque materiæ dupliciter potest comparari ad formam : primo, in quantum materia præbet formæ fulcimentum in ratione entis, sicque considerat eam metaphysicus ; aut sub ratione mobilis, et sic considerat eam naturalis.

Itaque considerantes materiam secundum privationem omnis formæ, tam substantialis quam accidentalis, dixerunt quod eadem est in spiritualibus et corporalibus secundum essentiam. Si enim ab omnibus formis et ab omnibus accidentibus separetur utraque materia, nulla omnino inter eas diversitas apparebit. Considerantes vero materiam secundum analogiam, videlicet sub ratione potentiæ, in quantum præbet fulcimentum formæ in ratione entis, dixerunt esse eamdem secundum analogiam, quia est ibi consimilis habitudo. Quemadmodum enim materia corporalium sustinet et dat suis formis exsistere atque subsistere, sic materia spiritualium. Est etiam ibi ratio participationis secundum plus et minus. Nam in spiritualibus substat formæ substantiali tantum ; in corporibus autem superioribus, formæ substantiali et quantitati ; in corporibus vero inferioribus, formæ substantiali et quantitati et contrarietati. Et quia quod pure

A est in genere substantiæ, plus participat de ratione per se stantis et independentis ; quod vero plus accedit ad accidentis naturam, inde plus elongatur ; hinc substantiæ spirituales per prius ac verius substantiæ appellantur, deinde corpora superiora, postremo corpora inferiora.

Potest quoque aliter dici, quod dum loquimur de unitate materiæ, loquimur de ea prout ad ipsam stat ultima resolutio principiatorum. Ideo tripliciter possumus loqui de ea, secundum quod tres sunt
B qui docent resolutionem facere ad principium materiale. Ad materiam namque resolvit naturalis, qui considerat generationem et corruptionem. Ad eam resolvit physicus universalis, qui considerat omne corpus mobile sive secundum situm sive secundum formam. Ad eam resolvit metaphysicus, qui considerat omne ens. Et quilibet horum resolvit secundum ampliationem suæ considerationis. Physicus quippe inferior, qui negotiatur circa generationem et corruptionem, considerat materiam
C ut est principium generationis et corruptionis : sicque solum est in inferioribus. Quumque omnia illa sint ad invicem transmutabilia, ideo solum dicit generabilium et corruptibilium eamdem esse materiam. Physicus autem superior considerat ipsam naturam mutabilem sive ad situm sive ad formam, videtque omnem passionem in inferioribus et superioribus, per quam mutabilia sunt ad situm, esse a partibilitate mobilis, cujus principium est materia ; aut contrarietate, cujus subjectum est ipsa :
D ideo resolvit ad materiam omnis rei corporalis. Hinc secundum ipsum est eadem materia in corporalibus universis. Porro metaphysicus considerat naturam omnis creaturæ, præsertim substantiæ per se entis, in qua est considerare et actum essendi, quem dat forma, et stabilitatem per se exsistendi, quam præstat id cui innititur forma, hoc est materia. Quumque per se esse, in spiritualibus et corporalibus dicat communitatem, non æquivocationem, imo communitatem generis ac rei,

non analogiæ tantum; ideo oportet recurrere ad principii unitatem. Unde secundum metaphysicum, in omnibus per se entibus est materiæ unitas. A

Omnium horum philosophorum consideratio vera est, sed judicant differenter. Physicus namque non dicit eamdem esse materiam nisi in corporalibus, quoniam non pertingit ad considerationem materiæ secundum ejus essentiam, sed solum secundum esse; et absque dubio aliquod esse habet materia in corporalibus, quod non in spiritualibus, et aliquod in corruptibilibus, B quod non in incorruptibilibus. Metaphysicus demum non tantum secundum esse, sed et secundum essentiam considerat materiam; quumque omni esse abstracto, non sit reperire, imo nec fingere, diversitatem in materia, ideo dicit esse unam in omnibus per essentiam. — Idcirco dum hanc quæstionem tractat theologus, aut pertractat eam ut naturalis, aut ut metaphysicus : potest etenim ipse accipere omnium modos scientiarum, quum ei deserviant. Si ut naturalis, dicet non esse eamdem; C si ut metaphysicus, dicet eamdem esse secundum essentiam, non secundum esse. Et quoniam nobiliori modo judicat metaphysicus quam inferiores scientiæ, hinc qui posuerunt eamdem in spiritualibus corporalibusque materiam, altius elevati melius judicarunt, quamvis secundum diversas considerationes utrique potuerunt dicere verum. — Hæc Bonaventura.

Insuper quærit ibidem, utrum materia spiritualium et corporalium sit numero una. Respondet : Positio philosophorum D et physicorum virorum est, quod materia in quibuscumque consistit, est una numero secundum essentiam, quum secundum se sit pura potentia, nullum habens actum nullamque formam, ergo nullam distinctionem. Hæc ibi. — Quæ recitative induco, quum certum sit materiam quæ est in uno, non esse eamdem numero quæ exsistit in alio; neque essentia unius est essentia alterius. Materia vero omnino abstracta et secundum essentiam suam considerata, ut sic, non est in pluribus : imo soli increatæ divinæ essentiæ proprium est esse eamdem numero in pluribus, ut primo patuit libro. *Cf.* t. XIX, p. 230 B, etc.

Præterea hac duodecima quærit distinctione, utrum cœlestium atque terrestrium corporum sit una materia quantum ad esse. Videtur quod sic, quia quum dicitur, In principio creavit Deus cœlum et terram, secundum expositores communiter nomine terræ intelligitur materia visibilium omnium citra cœlum empyreum : et si exstitit una, habuit aliquam formam. Ergo cœlestia et terrestria ex una materia quoad esse materiæ sunt producta. — Dicendum, quod quæstio ista potest dupliciter intelligi : primo, de unitate materiæ secundum esse quod habuit ante rerum ex ea productionem; secundo, de unitate materiæ secundum esse suum post productionem rerum ex ea. Primo modo fuit una, quoniam una fuerat moles, unicam habens formam incompletam. Quantum vero ad secundum quæstionis istius intellectum, alia est cœlestium terrestriumque materia, utpote diversis formis completis formata, et corruptibilis ac privationi subjecta sub una forma, non autem sub alia : quod non solum facit diversitatem in materia secundum esse quantum ad actum, imo etiam quantum ad potentiam ad actum ordinatam. Quæ diversitas non est in materia prout formis elementaribus est subjecta. Nempe etsi materia subjecta formis ignis et aeris, habeat aliud et aliud esse actuale, attamen quoniam utrobique subjecta est transmutationi atque privationi, et possibilis ad utrumque, ideo dicuntur materiam unam habere secundum esse. Porro in cœlestibus et inferioribus corporibus non est ita. — Hæc Bonaventura. Cujus responsio procedit secundum præinductam ejus opinionem, qua opinatus est primordialem illam materiam una communi et incompleta forma substantiali tantum fuisse formatam : cujus oppositum est ostensum. *Gen.* I, 1. *Cf.* p. 13 A.

Ibidem addit unum juxta suam positio-

nem notabile : Quadrupliciter, inquiens, potest intelligi unitas materiæ : aut quantum ad ejus essentiam; aut quoad esse incompletum et a completione remotum; aut secundum esse incompletum completioni proximum; aut secundum esse suum completum simpliciter. Et juxta hoc distinguitur materia, quod quædam est subjecta formæ substantiali tantum, sicut in angelis; quædam formæ substantiali et quantitati, sicut in cœlestibus corporibus; quædam formæ substantiali, quantitati et contrarietati, ut in elementis; quædam formæ substantiali, quantitati, contrarietati et corruptioni, ut in mixtis, quæ secundum se tota corruptioni obnoxia sunt. Primo modo est eadem materia spiritualium et corporalium; secundo, cœlestium et terrestrium, seu incorruptibilium et corruptibilium; tertio modo, corporum elementarium ad invicem transmutabilium; quarto, corporum specie ac natura similium.

Postremo quærit de illa materia primordiali quantum ad tempus et locum, videlicet quando et ubi fuerit creata. — Et quantum ad tempus, respondet quod ante omnem diem quoad prioritatem ordinis naturæ; sed quoad ordinem durationis seu temporis, diversimode diversi senserunt. Quidam namque dixerunt, quod non fuit aliqua mora inter creationem et distinctionis inceptionem, ita quod statim ut producta est illa materia, facta est et lux, quæ diem causavit, nec ulla fuit intermedia morula. Alii dicunt, quod intererat mora : cui plus consonat expositorum sententia, quamvis de his non sit certitudo omnimoda. — At vero quantum ad secundum, respondet quod primordialis illa materia fuit in loco et habuit situm, pertingens sursum usque ad cœlum empyreum; habuit quoque differentiam in partibus suis secundum suam subtilitatem atque grossitiem semiplenam, positiones etiam secundum sursum et deorsum quodammodo. — Hæc Bonaventura.

Præterea ad hoc, an materia angelorum

A et corporalium sit unigenea, id est unius rationis, respondet Richardus : Dicunt quidam quod imo, eo modo quo plures annuli facti ex auro dicuntur unigeneam habere naturam, id est in substantialitate consimilem. Quod probant, quoniam libro de Mirabilibus sacræ Scripturæ, primo capitulo, dicitur : Ex informi materia quam Deus primo ex nihilo condidit, cunctorum visibilium et intellectualium ac intellectu carentium species multiformes divisit. Sed mihi videtur quod omnium horum non
B est materia unigenea seu univoce dicta. Materiam enim corporalium sequitur extensio, non aliorum. Materia quoque se habet ad formam sicut potentia passiva ad actum. Differentiæ autem potentiarum sumuntur juxta differentias actuum. Unde quum materia cujuslibet elementi sit in potentia ad formam cujuslibet elementi, dicimus in eis esse materiam univoce. Quumque materia angelorum sit determinata ad formam spiritualem et ei proportionata, nec sit in potentia ad formam
C aliquam corporalem, non est unigenea materiæ corporalium rerum. — Ad auctoritatem ergo prætactam dicendum, quod ibi accipitur informis materia non tantum pro illa de qua fecit Deus corporalia omnia infra empyreum cœlum contenta, sed etiam largissime pro omni potentiali natura perfectibili forma substantiali. Hinc secundum Philosophum primo de Generatione, illorum tantum est una materia, quæ transmutationem habent ad invicem. Hæc Richardus.

D Qui iterum quærit, an angelorum materia sit actualior quam forma corporum quorumcumque. Respondet : Probabiliter dici potest quod imo, quoniam passio intellectualis nobilior est quam quæcumque actio pure corporalis : ergo nobilius est principium passivum substantiæ intellectualis, videlicet ejus materia, quam principium activum cujuscumque substantiæ pure corporalis. Verumtamen alii poterunt opinari, quod si materia illa esset actualior quacumque forma corporali, ex ipsa

Inter op. Augustini.

[A] et forma ejus non posset unum simpliciter fieri. — Hæc Richardus. Ex quibus manifeste apparet, quod isti ponentes spiritualem materiam in intellectualibus, loquuntur de materia improprie atque æquivoce, quum materia proprie sumpta dicat quid prorsus potentiale. Quid autem super his probabilius videatur, dictum est supra, et super primum.

dist. III, q. 1.

Amplius ad istud, utrum corporum incorruptibilium et corruptibilium sit una et unigenea materia, respondet Richardus: [B] Dici potest, sine præjudicio et assertione pertinaci, quod non, quia (ut tactum est) materia se habet ad formam sicut potentia passiva ad actum : ideo sicut potentiæ passivæ non sunt unigeneæ, quæ ita sunt diversis actibus proportionatæ ac determinatæ quod una non potest recipere actum actui alterius similem, nec econtra ; ita materias judicamus non unigeneas, quæ ita ad diversas formas sunt determinatæ et proportionatæ quod una non valet naturaliter recipere alterius formam, nec [C] econverso. Quumque materia corporum corruptibilium naturaliter nequeat incorruptibilium corporum suscipere formas, neque econtra, patet propositum. Hinc in Metaphysica ait Philosophus : Omnia materiam habent quæ transmutantur, sed alia sempiternorum materia, quæ non transmutantur. Commentator quoque octavo Metaphysicæ protestatur : Themistius dicit, quod sol et luna et stellæ aut sunt formæ sine materiis, aut per æquivocationem habent materiam. Iterum asserit Commentator : [D] Non invenitur materia una communis unicuique naturalium rerum, nisi in rebus habentibus generationem et corruptionem. Unde et Rabbi Moyses : Materia (inquit) corporis quinti non est quatuor elementorum materiæ unigenea.

Porro ad istud, utrum omnium corruptibilium sit materia numero una, respondet : Sive materia generabilium et corruptibilium dicat ens purum in potentia, sive infimum actualitatis gradum, semper est numero alia secundum quod consideratur sub formis : quia secundum dicentes quod materia dicit infimum gradum actualitatis, materiæ diversorum compositorum distinguuntur se ipsis incomplete, et per formas complete. Si vero materia dicatur quid pure potentiale, quamvis in ipsa formis circumscriptis nulla possit intelligi distinctio in actu, posset tamen in ea distinctio intelligi in potentia, quæ per distinctas formas reduceretur ad actum : sicque materia in diversis compositis adhuc esset numerata per formas, et formæ formaliter numeratæ se ipsis. Ideo concedendum quod in diversis generabilibus et corruptibilibus non est materia numero una. — Hæc Richardus. Qui etiam addit, quod materia de se importat infimum actualitatis gradum. — Contra quod objici potest, quod quum materia et forma sunt extrema et primo diversa ac se ipsis distincta, unum nihil includit alterius : ergo materia de se nil actualitatis aut formalitatis includit. — Denique, si cum Thoma concedit formas per materias individuari, ergo et numerantur per eas.

Præterea de hoc, an omnium corporalium sit una materia, scribit Thomas : Duplex super hoc invenitur philosophorum opinio, quarum utraque sectatores habet. Avicenna etenim omnium corporalium dicit unam in specie esse materiam, argumentum ex ratione corporeitatis accipiens, quæ quum sit unius rationis, una sibi debetur materia. Hoc autem Commentator in principio Cœli et mundi et alibi sæpe improbare conatur, quia materia quantum in se est, est in potentia ad omnes formas, licet non possit simul esse sub pluribus formis : ergo secundum quod est sub una, est ad aliam in potentia. Nulla autem invenitur potentia passiva cui non correspondeat potentia quædam activa potens eam in actum reducere, alias frustra esset potentia illa passiva. Quumque non sit aliqua potentia naturalis activa quæ materiam cœli ad aliam queat formam perducere, nihil invenitur in cœlo de materia

prima corporum inferiorum. Sequeretur A etiam, quod materia elementorum posset actuari formis cœlestium corporum. Hinc positio ista Commentatoris probabilior mihi videtur, et Philosophi dictis plus consona. Quamvis autem corporeitas secundum intentionem logicam in cunctis corporibus exstat univoce, tamen secundum esse considerata, non potest in materia corruptibilium et incorruptibilium esse rationis ejusdem : quia non habent se similiter in essendi potentia, quum unum sit possibile ad esse et ad non esse, non aliud. Hæc B Thomas in Scripto.

At vero in prima parte, quæstione sexa-
art. 2. gesima sexta : Circa hoc, inquit, diversæ fuerunt opiniones philosophorum. Plato namque et omnes ante Aristotelem philosophi posuerunt omnia corpora esse de natura quatuor elementorum. Quumque quatuor elementa in una communicent materia, ut mutua generatio et corruptio in eis ostendit, sequebatur quod omnium corporum una consistit materia. Quod autem quædam corpora sunt incorruptibilia, C Plato adscripsit non conditioni materiæ, sed voluntati primi artificis, quem in primo Timæi introducit corporibus cœlestibus dicentem : Natura vestra estis dissolubilia, mea autem voluntate indissolubilia, quia voluntas mea major est nexu vestro. Hanc positionem Aristoteles reprobat per naturales corporum motus. Quum enim corpus cœleste habeat naturalem motum diversum a motu naturali elementorum, sequitur quod ejus natura sit alia a natura illorum. Et sicut motus circularis, qui D proprius est cœlestis corporis, caret contrarietate, motus autem elementorum sunt invicem contrarii, ut motus sursum et deorsum ; ita corpus cœleste est absque contrarietate, corpora vero elementaria habent contrarietatem ad invicem. Quumque generatio et corruptio sint ex contrariis, sequitur quod corpus cœleste secundum suam naturam sit incorruptibile, elementa vero corruptibilia.

Verum non obstante hac differentia naturalis incorruptibilitatis et corruptibilitatis, Avicebron posuit omnium corporum unam materiam, attendens ad unitatem formæ corporalis. Sed si forma corporeitatis esset una forma per se, cui supervenirent aliæ formæ quibus corpora distinguuntur, haberet necessitatem (quod dicitur, quia forma illa immutabiliter materiæ inhæreret), et quantum ad illam formam omne corpus esset incorruptibile. Sicque corruptio accideret per remotionem formarum sequentium : quæ non esset corruptio simpliciter, sed secundum quid, quia privationi substerneretur aliquod ens actu ; quemadmodum antiquis accidebat philosophis, qui ponebant subjectum corporum aliquod ens actu, ut ignem, aut aerem, aut aliquid tale. Supposito autem quod nulla forma quæ sit in corpore corruptibili, remaneat substrata generationi et corruptioni, necessario sequitur quod non sit eadem materia corruptibilium incorruptibiliumque corporum. Materia enim secundum id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quod materia secundum se considerata, sit in potentia ad formas omnium illorum quorum est communis materia. Per unam autem formam non fit in actu nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas. Nec hoc excluditur per hoc, si una illarum sit perfectior aliis, virtualiter eas includens : quia potentia quantum est de se, habet se indifferenter ad perfectum et imperfectum. Unde, sicut quando est sub forma imperfecta, est in potentia ad formam perfectam ; ita dum est sub forma perfecta, remanet in potentia ad formam imperfectam. Sicque materia secundum quod est sub forma incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentia ad formam corruptibilis corporis ; et dum actu eam non habet, erit simul sub forma et privatione. Hæc autem est dispositio corruptibilis corporis. Impossibile ergo est quod corruptibilis et incorruptibilis corporis sit una materia.

Non tamen dicendum est, ut fingit Aver-

roes, quod ipsum corpus cœleste sit materia cœli, in potentia exsistens ad *ubi*, et non ad *esse*, et forma ejus sit substantia separata quæ unitur ei ut motor : quia impossibile est ponere aliquod ens actu, quin vel ipsum totum sit actus et forma, vel habeat actum seu formam. Semota ergo per intellectum substantia illa separata, si corpus cœleste non est habens formam, sequitur quod totum sit forma et actus. Omne autem tale est intellectum in actu, seu quid actualiter intellectum aut intelligibile : quod de corpore cœlesti dici non potest, quum sit sensibile. Hinc materia corporis cœlestis non est in potentia nisi ad formam suam, sive illa sit anima, sive non. — Hæc Thomas in Summa.

Petrus vero circa hæc narrat aliorum opiniones, tangens earum motiva, et qualiter quælibet probabiliter queat defendi declarans; nec ad aliquam specialiter multum declinat, nolens in his quæ infra certitudinem sunt, assertorie loqui.

Sic et Albertus expositionem Augustini tangit ac aliorum de operibus sex dierum, magis tamen declinare videtur ad Augustinum. — An vero sit una materia in omnibus spiritualibus ac corporalibus, vel saltem in corporalibus cunctis, non movet in ista distinctione, sed supra in prima, ubi inducit positionem Avicebron et Platonicorum, sicut præhabitum est, et sequitur Peripateticos asserentes non esse vere ac proprie materiam in intellectualibus substantiis separatis, neque in anima rationali. Infra quoque, quartadecima distinctione, tuetur corpus cœleste non esse naturæ elementaris, nec materiam ejusdem rationis esse in cœlis ac elementis. — Idem fatetur Udalricus in Summa sua, quarto volumine.

Summ. th. 2a part. q. 4.

Præterea Durandus in decisione hujus quæsiti, utrum omnium corruptibilium et incorruptibilium sit materia eadem, scribit notabilia quædam : De hoc, inquiens, est triplex opinio : una, quod ipsorum est alia et alia materia; secunda, quod eadem; tertia, quod nec eadem, nec alia. Per in-

A corruptibilia vero intelligit solum cœlestia corpora : nempe in angelis non esse materiam alibi comprobavit. Per tertiam vero opinionem intelligit positionem Averrois, qui in libro de Substantia orbis affirmat in cœlestibus corporibus non esse materiam quæ sit pars compositi. Prima vero opinio est quam Thomas et Richardus sequuntur : cujus motiva tangit Durandus, quæ et modo inducta sunt. Porro secunda est opinio ipsius Avicebron, quam Bonaventura magis sequi videtur.

B Durandus vero sequitur primam. Nihilo minus objicit contra eam : Huic (dicens) opinioni duo obviare apparent. Primum, quia secundum rationem ejus sequitur quod sicut corruptibilium et incorruptibilium corporum non est eadem materia, ita nec ipsorum incorruptibilium ad invicem; sed erunt tot materiæ primæ, quot corpora cœlestia : quia materia unius corporis cœlestis aut est in potentia ad formas aliorum corporum cœlestium, aut non. Si est in potentia ad formas aliorum corporum, C quum eas actu non habeat, est sub privatione earum; materia autem sub privatione, est corruptionis principium, sicut dicunt : sicque corpus cœleste corruptibile esset, quod negant. Materia vero est in potentia ad formas omnium quorum est communis materia. Ergo cœlestium corporum ad invicem non est aliqua communis materia, sed erit materia uniuscujusque differens a materia alterius propria ratione; et præter materiam corruptibilium, erunt tot primæ materiæ quot cœlestia D corpora. Quod inconveniens valde videtur : sic namque cœlestia corpora differrent inter se genere. — Secundum est, quia impossibile est ea quæ diversarum sunt rationum, esse in gradu propinquitatis æquali ad esse, quemadmodum impossibile est diversas species numerorum esse in distantia æquali ad unum. Si ergo materia cœlestium sit alterius rationis a materia corporum inferiorum, non sunt in gradu æquali. Quumque materia generabilium et corruptibilium sit pura potentia ad esse

et ad omnia quæ consequuntur ipsum esse, impossibile est quod materia cœlestium sit potentia pura ad esse, quia in pura potentia non sunt gradus, sicut nec in puro actu; sed materia illa necessario erit actus aut actum habens : quorum utrumque est impossibile, quia quocumque eorum dato, sequeretur quod ex ipsa et forma non fieret unum per se, sicque cœlum non esset unum per se, nec unum simpliciter.

Verum hæc solvi possunt, dicendo ad primum, quod corpora cœlestia communicant in materia, non tamen sunt ad invicem transmutabilia, nec materia unius proprie fertur privata forma alterius. Transmutatio namque fit inter contraria, non inter similia. Communitas autem materiæ ad formas diversas ex qua provenit quod possit transmutari ad ipsas, est ad formas diversas secundum diversos gradus specificos. Quum ergo corpora cœlestia non differant specie, nec formæ eorum, sed numero solo, non sunt ad invicem transmutabilia. — Ad secundum dicunt aliqui, quod in pura potentia passiva est dare gradus, et in puro actu similiter, sumendo actum proportionabiliter ad passivam potentiam : sicut enim materia est pura potentia, sic forma est purus actus. Materia namque sic est pura potentia, quod nec est actus, nec habet actum partem sui; tamen actui exstat unibilis : sic forma ita est actus, quod non est potentia; nec habet potentiam partem sui, tamen potentiæ unibilis est. Quemadmodum ergo in tali actu, sic et in hujusmodi potentia est dare gradus.

Secunda opinio est, quod omnium corruptibilium et incorruptibilium est eadem materia. Hoc etenim ab aliis non negatur, nisi quia inferiora sunt corruptibilia, non alia. Sed istud non obstat, quia materia non est corruptionis principium, nisi in quantum privationi et contrarietati subjecta, ut primo Physicorum habetur. Materia vero cœli, quamvis sit eadem cum materia inferiorum, non est tamen privationi et

A contrarietati subjecta in cœlo : imo forma cœli est quodammodo omnis forma, utpote productiva omnium inferiorum formarum. Quod demum ait Philosophus, ea communicare in materia quæ possunt ad invicem transmutari, intelligitur de materia non prima, sed proxima. — His autem objicitur, quia materia susceptiva est formæ, non solum secundum id quod est virtualiter, sed item secundum id quod est essentialiter; forma vero cœli non est essentialiter omnis forma : ergo materia B stans sub forma cœli, adhuc omni alia forma est privata.

Tertia opinio est, quod in cœlo non est materia. Materia quippe dupliciter sumitur. Primo ut est pars essentialis compositi : sicque Averroes cum suis sequacibus negat materiam esse in cœlo, dicens quod cœlum sit corpus simplex, non solum simplicitate opposita mixtioni, secundum quod elementa dicuntur simplicia corpora, sed et simplicitate opposita compositioni ex essentialibus partibus, seu ex forma et ma- C teria, qua simplicitate nullum corpus generabile et corruptibile potest esse simplex. Secundo sumitur materia ut est subjectum actu ens, secundum quod accidentia dicuntur habere materiam. Sicque dicunt in cœlo esse materiam, vel potius ipsum cœlum esse materiam suæ quantitatis, diaphaneitatis et luminositatis. Denique opinio ista fundatur in hac imaginatione : Ea quæ a Deo procedunt, quanto plus distant ab ipso, tanto compositionem incidunt ampliorem; et quo minus, D eo minorem. Quumque cœlestia corpora minus distent a Creatore quam corruptibilia, erunt minus composita : itaque in eis non erit diversarum conjunctio naturarum, videlicet formæ et materiæ, sed solum partium quantitativarum. Præterea, secundum Commentatorem, operatio arguit seu scire facit formam, transmutatio materiam : nam sicut operatio est entis in actu, sic motus seu transmutatio est entis in potentia; potentia quoque respicit materiam, quemadmodum actus formam. Quidquid ergo

habet materiam quæ est in potentia ad esse, potest transmutari de esse ad non esse, et de non esse ad esse. Si igitur cœlum haberet materiam talem, posset transmutari de esse ad non esse, essetque corruptibile. — Verumtamen huic opinioni objicitur, quia cœlum aut est materia tantum, aut forma tantum, aut compositum ex utroque. Non potest dici quod sit materia tantum, quia non esset quid actu ; nec forma tantum, quoniam forma per se actu subsistens, est intellectus : ergo compositum est ex utroque. Iterum, in omni quod movetur, oportet imaginari materiam ; similiter in omni re corporali sensibili. Ad hæc tamen alii respondent, quod divisio substantiæ in materiam, formam et compositum, non est universalis, sed solum in certo genere rerum, quum angelus non sit materia, nec forma quæ est actus materiæ, neque compositum ; similiter omne mobile atque sensibile habet materiam altero modo prætacto. — Tamen huic non consentio opinioni; nec verum est quod omnis materia quæ est in potentia ad esse, sit in potentia ad non esse, præsertim dum est actuata propria forma ejus appetitum satiante. — Hæc Durandus. In cujus verbis obscurum videtur quod ait, corpora cœlestia ab invicem specie non differre, nec formas eorum : cujus oppositum alibi est ostensum. Thomas quoque et Richardus hoc improbant, et infra patebit contrarium.

Præterea circa præhabitas quæstiones multa pulchra disseruit Alexander, quæ sententialiter sunt inducta, et tenet quod non est communis materia cœli et terræ : Non est, inquiens, una materia communis cœlo et terræ. Et quamvis omnium substantiarum sit unum genus in rationali philosophia, non tamen eadem est materia. Non enim correspondet materiæ genus, quamvis dicamus genus esse ad modum materiæ, differentiasque instar formæ : alias eadem esset materia spirituum et corporum. Distinguitur ergo, quod quædam est materia subjecta motui et contrarietati, sicut in elementis ; quædam motui, non contra-
A rietati, ut in cœlis ; quædam nec motui, nec contrarietati, sed tantum formis, ut in spiritibus. Oportet autem nos, loquendo secundum expositiones Sanctorum, fateri non esse eamdem materiam cœli et terræ, si nomine cœli intelligatur cœlum empyreum, juxta Strabum. Si vero per cœlum intelligantur firmamentum ac sidera, est distinguendum. Materia namque communis potest vocari, in qua sit formarum ad invicem transmutatio. Nec sic est cœli et terræ communis materia. Sicque Gregorius
B loquitur, distinguendo cœlum et ea quæ spectant ad ipsum, a terra et ab his quæ producuntur ex ea. Si vero dicatur materia, in qua est formarum distinctio antequam plenarie distinguantur, sic communis potuit esse materia cœli aquei seu crystallini et firmamenti ac inferiorum cœlorum. Insuper dici potest, quia quum dicitur, In principio creavit Deus cœ- *Gen.* I, 1.
lum et terram, per cœlum et terram designatur informis materia, ex qua facta sunt cœlum et terra. Unde Augustinus
C contra Manichæos : Primo materia facta est confusa et informis, ex qua omnia fierent quæ sunt formata atque distincta : quam credo a Græcis chaos vocari. Sic enim in libro Sapientiæ dicitur Deo : Qui *Sap.* XI, 18.
fecisti mundum de materia informi. Pro quo aliqui codices habent : De materia invisa. Hinc rectissime creditur Deus omnia ex nihilo condidisse : quia etsi omnia de materia illa sunt facta, ipsa tamen materia de nihilo facta est. — Hæc Alexander, qui in ceteris satis concordat nunc approbatis.
D Attamen nunc temporis in quo omnia simul creata dicuntur secundum utramque expositionem, non secundum eumdem sensum, dicit fuisse nunc ævi, non temporis.

## QUÆSTIO IV

**QUæritur, An sint tantum quatuor coæquæva, videlicet angelus, cœlum, tempus, materia.**

Videtur quod non. Primo, quoniam locus est conservativus locati et ei coævus, sicut et tempus rei temporali; tempus vero est corruptivum rei temporalis : ergo locus est unum coæquævorum, sicut et tempus, imo et magis quam tempus. — Secundo, tempus est mensura motus cœlestis, ergo satis datur intelligi nomine cœli, nec ultra cœlum ponit in numerum: imo quum cœlum mobile, utpote firmamentum, secunda die sit factum, tempus secunda die incepit, nec coæquævum est angelo.

In oppositum sunt auctoritates Bedæ, Strabi ac Rabani.

Ad istud respondet Albertus libro de IV Coæquævis: Numerus coæquævorum accipitur penes principia creationis et coexsistentiam eorumdem. Sunt enim quædam creata ex materia corporea mutabili, et illorum principium exstat materia. Quædam vero ex materia immutabili per generationem et corruptionem, et horum principium est cœlum. Quædam autem creata sunt non ex corporali materia, et hæc nequeunt esse principiata ex materia aut ex cœlo, ut angelus. Ideo tria ista sunt coæquæva. Tempus quoque coæquævum ponitur eis, secundum quod sumitur extenso nomine pro mensura cujuscumque mutationis ad quodcumque esse, videlicet pro mensura progressionis rerum in esse per creationem. Hinc tempus illud non est in uno dumtaxat, sed adjacet tribus, angelo, cœlo, materiæ; habetque duplicem comparationem ad id cui adjacet, utpote ut mensura, et accidens. Atque ut accidens principiatur ex illis, estque posterius illis secundum intellectum, non quoad esse et durationem; sed ut mensura, est passio motus et adjacet ut coævum. — Porro locus proprie non est nisi extremitas corporis alicujus, et refertur ad ipsum sicut terminans ad terminatum, et pars ad totum. Secundum autem quod accipitur in generatione atque natura, habet influentiam quamdam principii super formam et (A) figuram rei generatæ in ipso, prout ait Porphyrius : Generationis principium dicitur vel ab eo qui genuit, aut ab eo in quo quis genitus est. — Hæc Albertus. Et concordat Udalricus.

Denique Thomas : Per opus (ait) creationis instituta est tota natura quantum ad esse suum informe. Unde quæ reduci nequeunt ad unum informe principium, quod est materia, faciunt numerum in operibus creationis. Substantia autem et accidens non reducuntur in unam materiam, quo- (B) niam accidentis pars materia non est. Hinc accidens quod est sicut extra mensurando denominans, substantiæ connumeratur, videlicet tempus. Substantia quoque spiritualis et corporalis in materiam unam non reducuntur, quum spiritualia careant ipsa materia. Similiter corporum cœlestium et inferiorum non est una materia. Ideo angelus, cœlum et materia quatuor elementorum inter coæquæva connumerantur. Quumque locus sit superficies corporis locantis, creatio loci in creatione intelligi- (C) tur corporalis naturæ. At vero accidentium quædam denominant illud in quo sunt, ut albedo parietem; et illa intelliguntur creata in creatione subjectorum suorum, si sint de his quæ primum esse consequuntur, ut figura et quantitas. Quædam vero denominant illud in quo non sunt ut in subjecto, ut locus. Non enim est locus corporis continentis in quo est ut in subjecto, sed corporis contenti; et tempus est numerus omnium motuum, quamvis primo motus in quo est ut in subjecto, vide- (D) licet motus primi mobilis, per quem omnes motus alii mensurantur, ut decimo Metaphysicæ dicitur. Attamen alia ratio est de tempore et de loco : quoniam locus essentialiter est superficies corporis locantis; tempus autem non est idem numero cum aliquo accidente in substantia fundato. Locus quoque totum suum complementum sortitur in re; ratio autem temporis completur actione animæ numerantis : ideo magis habet rationem extrinseci, quam locus aut aliud quodcumque accidens. Id-

circo præ illis inter coæquæva annumeratur. Quod et factum puto ad removendum antiquorum philosophorum errorem qui tempus dixerunt æternum, præter Platonem, sicut octavo dicitur Physicorum. — Præterea si dicantur omnia non simul facta, motus cœli cœpit die secunda, sicque tempus istud non potest intelligi mensura seu numerus motus primi mobilis. Sed per tempus significatur ævum, secundum quosdam, aut largissime sumitur pro mensura cujuscumque successionis, ita ut tempus primo creatum dicatur quod mensurat creationem rerum, qua post non esse, prodierunt in esse. — Postremo per cœlum intelligitur cœlum empyreum, aut etiam crystallinum et sidereum, quantum ad naturam informem horum duorum. Cœlum namque empyreum mox in sua creatione ultimum habuit complementum. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte, quæstione sexage-
art. 4. sima sexta, testatur : Communiter ponuntur quatuor simul creata, videlicet natura angelica, cœlum empyreum, materia, tempus. Verumtamen hoc dictum non procedit secundum intentionem Augustini. Augustinus quippe ponit duo prima creata, puta naturam angelicam et corporalem materiam informem, nulla mentione facta de cœlo empyreo. Et hæc duo, natura angelica ac informis materia, præcedunt formationem non duratione, sed natura : et sicut natura præcedunt formationem, sic etiam et motum et tempus. Sicque tempus non potest illis connumerari ut coæquævum. Procedit ergo enumeratio illa secundum aliorum intentionem Sanctorum, dicentium quod informitas materiæ duratione præcessit formationem. Sicque illius durationis necesse est ponere aliquod tempus : aliter enim mensura durationis illius accipi non valeret. At vero si motus firmamenti non statim a principio cœpit, tunc tempus quod præcessit, non fuit numerus motus firmamenti, sed cujuscumque primi motus. Accidit etenim tempori quod sit numerus motus firmamenti, in quan-

A tum hic motus est primus motuum. Si autem esset alius motus primus, illius motus mensura esset tempus, quoniam omnia mensurantur primo sui generis, secundum Philosophum. Oportetque dicere statim a principio fuisse aliquem motum, ad minus secundum successionem conceptionum et affectionum in mente angelica. Motus autem sine tempore nequit intelligi, quum nihil aliud sit tempus, quam numerus prioris et posterioris in motu. — Quod si quæratur, cur tempus magis quam mo-
B tus inter coæquæva annumeretur, dicendum quod inter primo creata seu coæquæva computantur ea quæ habent generalem habitudinem ad res. Tempus autem habet rationem communis mensuræ, non motus, qui solum ad suum mobile comparatur. Hæc Thomas in Summa. Ex quibus patent objecta.

Consonat Petrus : Universale, inquiens, naturaliter prius est particulari. Ideo ea quæ respectu aliarum rerum rationem alicujus universalis principii habent, primo
C creata dicuntur, in quibus cetera quodammodo continentur. Ideo quatuor præfata dicuntur primo creata seu coæquæva. Nam omnia sunt in materia sicut in sustinente, in angelica natura sicut in continente et regente, in cœlo empyreo ut in continente, in tempore ut in mensurante. Hæc Petrus.

## QUÆSTIO V

D CONsequenter quæritur, **An secundum expositionem Augustini salvetur sex dierum distinctio.**

Videtur quod non, quoniam dies ex sua ratione dicit successionem temporalem et temporis partem, et continet mane, meridiem, vesperam : quæ in spirituali die, de qua loquitur Augustinus, non inveniuntur ad litteram, sed metaphorice, mystice, et per adaptationem.

Ad hoc Alexander respondet : Lux illa

fuit irradiatio super intellectum angelicum ad cognoscendum : vel in Verbo, et sic diceretur mane; vel in proprio genere, sicque vespere vocaretur. Istæ vero irradiationes distinguuntur secundum operata. In opere namque distinctionis erat triplex distinctio : una lucis a tenebris; alia aquarum superiorum ab inferioribus; tertia inferiorum ab arida. Et ita tria sunt operata, et secundum ea tres dies. Similiter in ornatu erant tria, puta ornatus cœli, ornatus aeris et aquæ, et ornatus terræ. Sicque sunt alii dies tres. Septimus autem dies determinatur secundum conservationem rerum factarum, quia non solum oportet producere, sed etiam conservare. Hæc Alexander.

Denique de his Thomas diffusius ac clarius loquens : Illi (ait) sex dies, secundum Augustinum, sunt unus dies simul præsentatus sex rerum distinctionibus, secundum quas numeratur; quemadmodum unum Verbum est quo omnia facta sunt, scilicet Filius Dei, quamvis sæpe legatur : Dixit Deus. Et sicut opera illa salvantur in universis sequentibus quæ ex ipsis propagantur operatione naturæ, ita illi sex dies manent in tota successione temporis. Natura quippe angelica intellectualis est, et lux est; et si proprie lux est, oportet ut ejus illustratio dies vocetur. Angelica autem natura in prima rerum conditione cognitionem earum accepit, sicque lux intellectus ejus rebus creatis præsentabatur in quantum cognoscebantur; unde ipsa cognitio rerum dicitur dies, atque secundum diversa genera ac ordinem cognitorum dies illi distinguuntur ac ordinantur : ut in prima die intelligatur formatio spiritualis creaturæ ad Verbum seu ad ejus imitationem; in secunda die formatio creaturæ corporeæ quantum ad ejus partem superiorem, quæ dicitur firmamentum; in tertia die quantum ad partem inferiorem, videlicet terræ et aquæ ac aeris sibi vicini; in quarta die superior pars, scilicet firmamentum ornatur; in quinta inferior pars, quoad aquam et aerem; in sexta

A quantum ad terram. Quumque Deus sit lux plena, in quo nullæ sunt tenebræ, cognitio Dei plena est lux; creatura vero, ex hoc quod ex nihilo est, tenebras possibilitatis imperfectionisque habet : ideo cognitio qua creatura cognoscitur, tenebris est admixta. Potest autem cognosci dupliciter, puta in Verbo, secundum quod exit ab arte divina : sicque ejus cognitio dicitur matutina; quoniam sicut mane finis est tenebrarum et principium lucis, sic creatura a Verbo principium lucis sumit, quum prius non

B fuerit. Cognoscitur quoque prout est in propria sua natura exsistens : et talis cognitio dicitur vespertina; quoniam sicut vespera est terminus lucis et tendit in noctem, sic creatura in se exsistens, est terminus operationis Verbi, tanquam facta per Verbum, et de se in tenebras tendens defectionis, etc. (Hæc autem superius dicta sunt, ubi de cognitione angelorum matutina ac vespertina tractatum est.) dist. IV, q. 4.

Hæc demum expositio subtilis et bona est, dummodo dies et lux in spiritualibus

C proprie, non metaphorice, dicantur. Sed quoniam a plerisque negatur, ideo sustinentes cum Augustino omnia esse simul facta atque per species distincta, dicere possumus quod dies de quibus hic agitur, accipiuntur pro illustratione lucis corporalis; ita tamen quod ordo dierum attendatur secundum ordinem et distinctionem eorum in quæ lux illa corporalis refulget. Itaque lux illa, tam spiritualis quam corporalis potest intelligi. Et si intelligatur corporalis, dies distinguentur secundum

D diversa illuminata, non secundum tempus illuminationis. Si vero intelligatur lux spiritualis, non est per influentiam luminis ad res creandas, sed per lucis fulgorem ad res cognoscendas. — Præterea species rerum primo habent esse in arte divina, quæ est Verbum æternum : quod significatur quum dicitur, Dixit Deus, Fiat, id est, Verbum genuit, in quo erat ut fieret. Secundo habent esse in intelligentia angelica : quod significatur quum dicitur, Factum est. Tertio esse habent in rebus : quod significatur

dum dicitur, Fecit Deus. — Hæc Thomas. A

In his doctores satis concordant, quamvis variis verbis eumdem exprimunt sensum. Thomas quoque in prima parte, quæstione septuagesima quarta, plenius super his scripsit, ut suis locis tangetur.

## QUÆSTIO VI

Circa hæc quærit Richardus, **An materia sit de essentia compositi.** B

Videtur quod non, quoniam septimo Metaphysicæ loquitur Philosophus, quod anima est substantia animati. — Itemque Commentator, quod definitio est universalis intentionis et formæ, non aggregati ex forma atque materia. Sed definitio indicat quid est res. Ergo materia non est de essentia rei.

In contrarium est quod quinto Metaphysicæ suæ, capitulo quinto, Avicenna deprompsit : Composita non sunt ex forma tantum id quod sunt. Definitio enim compositorum C non est ex sola forma : definitio quippe rei significat omne illud ex quo componitur sua essentia; unde contingit ut contineat materiam aliquo modo. Et per hoc agnoscitur differentia inter quidditatem et formam : forma namque est pars quidditatis in compositis. Rursus, Philosophus septimo Metaphysicæ et Commentator ibidem affirmant, quod homo et animal est totum aggregatum.

Ad hoc ait Richardus : Aliqui dicunt quod materia non est de essentia compositi D sed transmutatur in essentiam compositam, et est in quam resolvitur essentia composita, nec tamen annihilatur; materia vero transmutatur in id quod generatur. Et quod generatur, non dicunt esse ex materia et forma compositum, ita ut materia sit actu pars essentiæ illius, sed pro tanto, quoniam ipsum genitum secundum id quod est, est actu forma. Quamvis autem opinio hæc aliquam habeat probabilitatem, est tamen expresse contra Philosophum, ponentem materiam ingenerabilem et incorruptibilem esse, primo Physicorum, et quod sit de essentia compositi, septimo Metaphysicæ; et contra Avicennam quinto Metaphysicæ suæ, ubi ait quod quidditas compositi est compositio formam materiamque complectens; et contra communem opinionem, quæ tenet quod nulla forma generabilis et corruptibilis potest naturalis exsistere per se. — Mihi autem apparet, quod si accipiatur materia pro re potentiali transmutabili in formam, sic non est de essentia compositi, quamvis id in quod transmutatur, sit de illius essentia. Porro si sumitur materia pro fundamento transmutationis primario, quod recipit formam tanquam essentialem suam perfectionem, nec transmutatur in eam, sic ipsa est de essentia compositi. Hæc Richardus. — De cujus hac duplici acceptione materiæ quid videatur, tactum est p. 17 B. supra, nec hujus quæstionis discussioni volo hic immorari.

Thomas vero in pluribus locis, præsertim in tractatu suo de Esse et essentia, tenet materiam esse de quidditate materialium rerum. Albertus vero, Udalricus et alii quidam, imo et Hugo de S. Victore, senserunt materiam non esse de essentia materialium, nisi ut quid intrinsece terminans fluxum formæ. Allegat quoque Thomas pro se, quod definitiones naturalium non dantur per additamenta, quæ tamen per materiam dantur : idcirco materia non videtur extranea essentiæ talium. Verum de his loco opportuniori plenius inquiretur.

Amplius Scotus hic sciscitatur, utrum in substantia generabili et corruptibili, sit aliqua entitas positiva realiter distincta a forma. Quocirca inter cetera scribit : Opinio una est, quæ ponit rem generabilem et corruptibilem habere tantum in se unam realitatem positivam. Verum aliqui hoc tenentes, dicunt realitatem illam esse materiam, aliqui formam. Et differunt illæ opiniones solum in voce : quia dicentes

realitatem illam esse materiam, dicunt materiam in gradu suæ entitatis proficere, quando res generatur : quemadmodum quantitas, quum terminatur, non acquirit novam realitatem seu entitatem ab ipsa realiter aliam, sed proficit in gradu propriæ entitatis. Alii, dicentes materiam non differre a forma, dicunt ipsam materiam ut est sub hoc termino suo intrinseco, esse compositum hoc; et ut est sub alio termino intrinseco, esse compositum aliud. Quibus objicitur, quia secundum Philosophum primo de Generatione, in generatione naturali semper aliquid corrumpitur et aliquid generatur. Sed tunc accipit Philosophus, quod in generatione ex opposito fit oppositum : non quod oppositum maneat, sed aliquod commune utrique termino, quod vult esse materiam, quæ non potest esse idem cum aliquo oppositorum, quia unum oppositorum non manet cum alio.

Circa hæc scribit Scotus prolixe, et bene concludit ac philosophice probat, quod totum compositum non est forma tantum; quod item materia non mutatur nec transit in formam, nec fit forma, sed sub utroque termino manet una et eadem, et successive diversis substat ac perficitur formis. Imo opinio illa huic contraria, videtur prorsus irrationabilis et insana.

Scotus itaque tenet quod materia sit aliqua entitas positiva realiter distincta a forma, atque quod materia et forma sunt primo diversa et extrema extreme distantia, quanquam ex eis unum per se naturaliter constituatur ex coordinata naturali proportione qua potentia perfici et actuari habet per formam, et forma non intellectualis sustentari indiget per potentiam, id est materiam, extra quam nequit naturaliter separatim subsistere. Opinio demum contraria, dicens materiam non esse aliquid positivum, sed sic puram potentiam, tanquam in se non sit quid reale (sicut res producenda nondum producta, ut Antichristus est ens in potentia), satis est reprobata, quum materia sit subjectum transmutationis, et altera pars compositi, creationisque terminus. Allegavit quoque opinio illa pro se id quod septimo Primæ Philosophiæ Aristoteles ait, materiam non esse quid nec quale nec quantum. Ad quod Scotus respondet verbum hoc falsum esse, nec Aristotelem hoc dixisse ex intentione, sed arguendo ad partem falsam pro antiquorum opinione. Verumtamen aliter dici potest et melius, quod scilicet Philosophus ex intentione hoc dixerit. Nam et communiter verbum istud tanquam auctoritas suscipitur, exponitur atque conceditur ad hunc sensum, quod materia non est quid nec quale nec quantum : quia in se considerata et abstractissime sumpta, non habet esse substantiale determinatum formale, nec accidentale quantum, nec quale; non tamen est nihil, sed aliquid positivum.

Attamen non arbitror concedendum, quod sic sumpta, sit ens in actu aut aliquid actuale seu actus, quamvis Scotus concedat hoc. Imo est ens prorsus pure et penitus potentiale per totius actualitatis exclusionem : propriissime loquendo de actu atque potentia, secundum quod Philosophus ea definit, dicendo quod actus est principium transmutandi, agendi seu movendi alterum in quantum alterum, potentia vero principium est transmutandi, movendi aut perficiendi ab altero ut altero. Sic etenim Deus omnipotens et æternus, supergloriosissimus et immensus, vere ac subtilissime dicitur actus purus, utpote primum ac summum activum principium, cujus est cetera universa agere, transmutare, movere, perficere. Et ex opposito materia prima secundum se considerata, est pura potentia, id est passivum infimumque principium, cujus est transmutari, agi, perfici et moveri, nullum esse actuale habens ex se. Idcirco rectissime dicitur facta prope nihil, et medium inter non ens et ens. — Idcirco qui dicunt eam esse quid purum potentiale possibile, nil positivum reale, valde modicum attribuunt ei. Qui vero fatentur eam secundum se esse quid

actuale, aut ens in actu seu actum, nimis multum ei adscribunt. Aliqui demum locuti sunt, quod aliquid dicitur ens in actu seu actuale dupliciter : primo, ab actualitate essentiæ, sicque materiam primam posse dici quid actuale, in quantum recedit a nihilo et distat a non ente; secundo, ab actualitate formalitatis seu formæ, a A qua proprie ac simpliciter fluit esse. Sed quoniam recessus ille materiæ a non esse, est tam imperfectus et modicus, non apparet quod absolute loquendo sufficiat materiam ita denominare, ut secundum se et ex se dicatur ens in actu vel quid actuale aut actus : sicut non valet argumentum a dicto secundum quid, ad dictum simpliciter.

# DISTINCTIO XIII

## A. *Quæ fuerit prima distinctionis operatio.*

PRIMA autem distinctionis operatio fuit formatio lucis, sicut ostendit scriptura Genesis, quæ, commemorata rerum informitate, earum dispositionem a luce inchoavit, subdens : Dixit Deus, Fiat lux; et facta est lux; et divisit lucem a tenebris, appellavitque lucem diem, et tenebras noctem. Et factum est vespere et mane, dies unus. Congrue mundi ornatus a luce cœpit, unde cetera quæ creanda erant, viderentur.

Hugo, de Sacram. lib. I, p. I, c. 9. *Gen.* I, 3-5.

## B. *Qualis fuerit lux illa, corporalis, an spiritualis.*

Si quæritur qualis illa lux fuerit, corporalis scilicet, an spiritualis : id respondemus quod a sanctis Patribus legimus traditum. Dicit enim Augustinus, quia lux illa corporalis vel spiritualis intelligi potest. Si spiritualis accipitur, angelica natura intelligitur, quæ prius informis fuit, sed postea formata est, quum ad Creatorem conversa, ei caritate adhæsit : cujus informitatis creatio superius significata est, ubi dictum est, In principio creavit Deus cœlum et terram. Hic vero ejusdem formatio ostenditur, quum ait : Fiat lux; et facta est lux. Hæc ergo angelica natura prius tenebræ, et postea lux fuit : quia prius habuit informitatem et imperfectionem, deinde formationis perfectionem; et ita divisit Deus lucem a tenebris. Nam ut ait Augustinus super Genesim, hujus creaturæ informitas et imperfectio fuit antequam formaretur in amore Conditoris. Formata vero est, quando conversa est ad incommutabile lumen Verbi. — Si vero corporalis fuit lux illa, quod utique probabile est, corpus lucidum fuisse intelligitur, velut lucida nubes : quod non de nihilo, sed de præjacenti materia formaliter factum est, ut lux esset, et vim lucendi haberet; cum qua dies prima exorta est : quia ante lucem nec dies fuit, nec nox, licet tempus fuerit.

Aug. de Genesi ad litt. lib. I, n. 7. *Gen.* I, 1. Aug. op. cit. n. 10.

### C. *Quod lux illa facta est ubi sol apparet, quæ in aquis lucere poterat.*

Si autem quæritur, ubi est facta lux illa, quum abyssus omnem terræ altitudinem tegeret : dici potest in illis partibus facta quas nunc illustrat solis diurna lux. Nec mirum lucem in aquis posse lucere, quum etiam nautarum operatione sæpius illustrentur, qui in profundum mersi, misso ex ore oleo, aquas sibi illustrant : quæ multo rariores fuerunt in principio quam modo sunt, quia nondum congregatæ fuerant in uno loco. Facta ergo lux illa, vicem et locum solis tenebat, quæ motu suo circumagitata, noctem diemque discernebat. Ibi ergo primum lucem apparuisse verisimile est, ubi sol quotidiano cursu circumvectus apparet, ut eodem tramite lux circumcurrens, ac primo ad occasum descendens, vesperam faceret, deinde revocata ad ortum, auroram, id est mane, illustraret; et ita divisit Deus lucem et tenebras, et appellavit lucem diem, et tenebras noctem.

Ambr. Hexaem. lib. I, c. 9.

Hugo. de Sacram. lib. I, c. 9.

### D. *Quod dies diversis modis accipitur.*

Hic notandum est, quod dies diversis modis accipitur in Scriptura. Dicitur enim dies lux illa quæ illo triduo tenebras illuminabat, et dicitur dies illuminatio ipsa aeris. Dicitur etiam dies spatium viginti quatuor horarum, qualiter accipitur quum dicitur : Factum est vespere et mane, dies unus. Quod ita distinguendum est : factum est vespere prius, et postea mane, et ita fuit dies unus expletus viginti quatuor horarum, dies scilicet naturalis, qui habuit vesperam, sed non mane. Mane enim dicitur finis præcedentis et initium sequentis diei, quod est aurora, quæ nec plenam lucem nec omnino tenebras habet. Mane ergo primus dies non habuit, quia nec dies præcesserat qui sequentis diei initio terminaretur, et eo præcipue, quia luce apparente, mox super terram plenus atque præclarus dies exstitit : qui non ab aurora, sed a plena luce inchoavit, et mane sequentis diei consummatus est. Unde Beda super Genesim : Decebat ut dies a luce inciperet, et in mane sequentis diei tenderet, ut opera Dei a luce inchoasse, et in lucem completa esse significarentur. Reliqui autem dies mane habuerunt et vesperam : quorum quisque a suo mane incipiens, usque ad alterius diei mane tendebatur.

Beda, Hexaem. lib. I.

### E. *De naturali ordine computationis dierum, et de illo qui pro mysterio introductus est.*

Hic est naturalis ordo distinctionis dierum, ut distinguantur atque computentur dies a mane usque ad mane. Postea vero in mysterio factum est, ut dies computentur a vespera in vesperam, et adjungatur dies præcedenti nocti in computatione, quum juxta naturalem ordinem præcedens dies sequenti nocti adjungi debeat : quia homo a luce per peccatum corruit in tenebras ignorantiæ et peccatorum, deinde

Ambr. Hexaem. lib. I, c. 10.

per Christum a tenebris ad lucem rediit. Unde Apostolus : Eramus aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino. Primus itaque dies non ab aurora, sed a plena luce incipiens, et post vesperam, paulatim occidente luce, excipiens mane sequentis diei, expletus est. Unde Beda : Occidente luce paulatim, et post spatium diurnæ longitudinis inferiores partes subeunte, factum est vespere, sicut nunc usitato cursu solis fieri solet. Factum est autem mane, eadem super terram redeunte, et alium diem inchoante; et dies expletus est unus viginti quatuor horarum. Fuitque nox illo triduo omnino tenebrosa, quæ post creata sidera aliqua luce claruit. *Ephes.* v, 8. Beda, Hexaem. lib. I.

### F. *Cur sol factus est, si lux illa sufficiebat.*

Solet autem quæri, quare factus est sol, si lux illa ad faciendum diem sufficiebat. Ad quod dici potest, quoniam lux illa forte superiores partes illustrabat, et ad illuminationem inferiorum solem fieri oportebat; vel potius ideo, quia facto sole, diei fulgor auctus est. Ampliori enim multo luce radiavit dies postea quam ante. Si autem quæritur, quid de luce illa factum sit, quum modo non appareat; potest dici, aut de ea corpus solis formatum, aut in ea parte cœli esse in qua sol est : non quod ipsa sit sol, sed sic est ei unita, ut discerni non valeat. Aug. de Genesi ad litt. lib. I, n. 23. Hugo. de Sacram. lib. I, c. 15.

### G. *Quomodo accipiendum sit illud, Dixit Deus : an sono vocis id Deus dixerit, an aliter.*

Præterea investigandum est, quomodo accipiendum sit quod ait, Dixit Deus : utrum temporaliter, vel sono vocis illud dixerit, an alio modo. Augustinus super Genesim tradit, nec temporaliter, nec sono vocis Deum locutum fuisse : quia si temporaliter, et mutabiliter; et si corporaliter dicatur sonuisse vox Dei, nec lingua erat qua loqueretur, nec erat quem oporteret audire et intelligere. Bene ergo vox Dei ad naturam Verbi, per quod omnia facta sunt, refertur. Dixit ergo Deus : Fiat, etc., non temporaliter, non sono vocis, sed in Verbo sibi coæterno, id est, Verbum genuit intemporaliter, in quo erat et disposuit ab æterno ut fieret in tempore, et post in eo factum est. Aug. op. cit. n. 4, 5, 15, 16.

### H. *Quomodo accipiendum sit quod dicitur Pater operari in Filio, vel per Filium, vel in Spiritu Sancto.*

Hic quæri solet, quomodo accipiendum sit quod dicitur Pater operari in Filio vel per Filium, vel in Spiritu Sancto. Hæc enim Scriptura frequenter nobis proponit, ut : Omnia in sapientia fecisti, Domine, id est in Filio; et, In principio, id est in Filio, creavit Deus cœlum et terram; et illud, Per quem fecit et sæcula. Super illum quoque Psalmi locum : Verbo Domini cœli firmati sunt, etc., dicit Augustinus, quod Pater operatur per Verbum suum et Spiritum Sanctum. Quo- *Ps.* CIII, 24. *Gen.* I, 1. *Hebr.* I, 2. *Ps.* XXXII, 6. Aug. in Ps. 32, Serm. II, n. 6.

modo ergo hoc accipiendum est? Putaverunt autem quidam hæretici quod Pater, velut auctor et artifex, Filio et Spiritu Sancto in rerum operatione quasi instrumento uteretur, ex prædictis verbis errandi occasionem sumentes : quod velut blasphemum atque sanæ doctrinæ adversum abjicit pia fides. Non est itaque intelligendum, ideo Scripturam frequenter commemorare Patrem operari in Filio vel per Filium, tanquam Filius non posset facere si ei non porrexisset Pater dexteram, vel tanquam aliquod instrumentum fuerit Patris operantis; sed potius illis verbis Patrem intelligi voluit cum Filio et Spiritu Sancto operari, et sine eis nihil facere.

### I. *Contra hanc expositionem surgit hæreticus.*

Sed dicit hæreticus : Hac ratione posset dixisse, Filium operari per Patrem vel in Patre, et Spiritum Sanctum cum utroque vel per utrumque, quia Filius cum Patre, et Spiritus Sanctus cum utroque operatur. Cui breviter respondetur, ideo illud dictum esse, et non istud, ut in Patre monstraretur auctoritas. Non enim Pater a Filio, sed Filius a Patre operatur, et Spiritus Sanctus ab utroque. Ideoque etiam Filius per Spiritum Sanctum legitur operari, quia cum Spiritu Sancto operatur, hoc ipsum a Filio habente ut operetur.

### K. *Alia prædictorum expositio.*

Potest et aliter illud accipi, ut dicatur Pater in Filio vel per Filium operari, quia eum genuit omnium opificem : sicut dicitur Pater per eum judicare, quia genuit judicem. Ita et per Spiritum Sanctum dicitur operari, sive Pater, sive Filius, quia ab utroque procedit Spiritus Sanctus, factor omnium. Unde Joannes Chrysostomus in expositione Epistolæ ad Hebræos sic ait : Non ut hæreticus inaniter suspicatur, tanquam aliquod instrumentum Patris exstiterit Filius; neque per eum Pater dicitur fecisse, tanquam ipse facere non posset; sed sicut dicitur Pater judicare per Filium, quia judicem genuit, sic etiam dicitur operari per Filium, quia eum constat opificem genuisse. Si enim causa ejus Pater est secundum quod Pater, multo amplius eorum causa est quæ per Filium facta sunt. — Hæc de opere primæ diei dicta sunt.

*Joann.* v, 22.

Chrysost. in Hebr. lib. I, hom. 2, n. 2.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS TERTIÆDECIMÆ

DESCRIPTO opere creationis præcedenti distinctione, describitur hic opus distinctionis quantum ad opus primæ diei, et sequenti distinctione quantum ad opus A diei secundæ. Primo igitur tangit, unde distinctio ista incepit, et quid fuit, utpote lucis formatio. Quocirca declarat, hoc posse intelligi de duplici luce, videlicet spirituali, ac corporali; et qualis exstiterit corporalis lux illa, ac ubi formata sit. Atque ut melius intelligantur quædam contenta in textu Geneseos, exponit quot modis dies accipiatur, et qualiter distinguantur dies

ac noctes, et item quo sensu dicatur Pater operari per Filium et in Spiritu Sancto.

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quæritur primo, **An per opus distinctionis aliquid additum sit operi creationis; et si sic, quid sit illud.**

Et videtur in primis, quod post opus creationis non fuit necessaria ista distin-
*Rom.* XIII, 1. ctio, quia ut ait Apostolus, quæ a Deo sunt, ordinata sunt. Ergo procedentia a Deo per creationem, in ipsa creatione ordinata sunt et distincta. — Secundo, sapientis est opus ordinatum et distinctum
*Ps.* CIII, 24. producere. Quumque, teste Scriptura, Deus in sapientia fecerit universa, condidit ea distincte et distincta.

In oppositum sunt quæ habentur in littera.

Ad hæc Thomas respondet : Natura in operibus sex dierum ita est instituta, ut naturæ principia tunc condita in se subsisterent, et ex eis propagari alia possent per mutuam actionem et passionem; ideo tunc datum est eis esse, virtutes quoque activæ et passivæ, quas Augustinus rationes seminales appellat, quibus producerentur ex eis effectus consequentes. Hinc quoad esse ipsorum principiorum, attenditur opus creationis, quo substantia elementorum mundi in esse producta est. Virtutum vero activarum et passivarum aliquæ movent ad species determinatas, ut virtus seminis equi; quædam ad omnem speciem, ut calidum, frigidum, etc. Sicque per opus distinctionis attributæ sunt rebus creatis virtutes communes, ad speciem omnem moventes; per opus autem ornatus collatæ sunt rebus virtutes moventes ad species determinatas. Porro distinctio non potest nisi tripliciter variari. Quum enim motus alterationis, secundum quem fit generatio et corruptio, reducatur in

A unum primum alterans non alteratum, scilicet cœlum, oportet in essentialibus mundi principiis esse tria : primum, quod est alterans non alteratum, utpote cœlum; secundum, quod est alterans alteratum, ut tria elementa, ignis, aer, aqua; tertium, quod est ultimum, et minimum habens de alterandi virtute, videlicet terra. Primo ergo oportuit distingui primum ab ultimo : quod factum est per lucis productionem, quæ fontaliter est in cœlo, id est corpore quodam cœlesti, scilicet sole, et partici-
B pative in elementis mediis secundum magis et minus : ultimum vero elementum, quod est terra, caret luce, aut minimum habet de ea. Secundo oportuit esse distinctionem primi a medio : quod factum est die secundo, quando divisæ sunt aquæ inferiores a superioribus, facto jam firmamento. Tertio facta est divisio medii ab ultimo : quod factum est tertio die, quando congregatæ sunt aquæ in unum locum et apparuit arida.

Itaque distinctio partium mundi facta
C non est per extractionem materialem ab aliquo mixto, ut putabant quidam philosophi, sed per hoc formaliter, quod diversis rebus diversæ virtutes collatæ sunt. Præterea in istis distinctionibus est quædam diversitas, quia quum corpora cœlestia et superiora non sint ejusdem naturæ cum elementis inferioribus, et ob hoc loco confundi non valeant, ideo prima distinctio, quæ est primi elementi ab ultimo, et secunda, quæ est primi a medio, est tantum secundum collationem diversarum virtutum
D ad agendum ac patiendum; tertia autem distinctio, quæ est medii elementi ab infimo, quæ commisceri possunt et loco confundi, est secundum utrumque, in quantum elementis collatæ sunt qualitates quæ sunt principia alterationis, ut calor, frigus, et illa quæ sunt principia motus localis, ut gravitas, levitas. Hinc in tertio die mentio fit de loco, quum dicitur, Congregentur aquæ in locum unum; non *Gen.* I, 9.
ante. — Sciendum quoque quod opus distinctionis interdum communiter sumitur,

prout dicit discretionem secundum quamcumque virtutis differentiam : sicque includit in se ornatum. Unde in littera dicitur : Sex diebus Deus creaturas per species distinxit. Quandoque accipitur proprie, sicut jam patuit. — Hæc Thomas in Scripto.

Insuper in Summa, quæstione sexagesima septima, super his plenius scribit : *art. 4.* De productione (inquiens) lucis est duplex opinio. Augustino namque videtur quod non fuit conveniens Moysen prætermisisse spiritualium creaturarum productionem. *Gen. I, 1.* Hinc quum dicitur, In principio creavit Deus cœlum et terram, per cœlum intellexit spiritualem naturam adhuc informem; per terram vero, corporalis creaturæ informem materiam. Quumque spiritualis creatura sit dignior, prius formata est; et ejus formatio designatur, quum dicitur, *Ibid. 3.* Fiat lux. Sicque formatio lucis primo die facta, de spirituali exponitur luce. — Aliis apparet quod spiritualis creaturæ productio sit prætermissa a Moyse, non descripta. Cujus ratio secundum Basilium est, quia Moyses principium suæ facit narrationis ab exordio pertinente ad tempus sensibilium rerum : ideo natura angelica prætermittitur, quia fuit ante creata. Chrysostomus autem aliam ponit rationem : quoniam Moyses rudi populo loquebatur, non nisi corporalia capere valenti, qui etiam ad idololatriam fuit pronissimus, a qua eos retrahere voluit. Qui si audissent spirituales esse substantias, occasionem sumpsissent colendi easdem, quum et proclives fuerint corpora adorare cœlestia.

Præmissa est autem circa corporales creaturas informitas multiplex. Una quum *Ibid. 2.* dicitur : Terra erat inanis et vacua. Alia, *Ibidem.* quum subditur : Tenebræ erant super faciem abyssi. Idcirco autem primo ablata est informitas tenebrarum per lucis productionem : primo, quoniam lux est qualitas primi corporis seu cœlestis; hinc per lucem fuit mundus primo formandus. Secundo, propter lucis communitatem, quia in luce inferiora cum superioribus corporibus communicant. Tertio, secundum Ba-

A silium, quia per lucem omnia manifestantur. Quarta ratio addi potest, quoniam sine luce dies esse non valet : ideo prima die eam fieri oportebat, imo in primo instanti illius diei.

Itaque secundum ponentes informitatem materiæ formationem ejus præcedere tempore, est dicendum quod materia a principio fuit sub substantialibus formis creata, postmodumque formata secundum conditiones quasdam accidentales, inter quas primum locum lux obtinet. At vero B lucem illam quidam dicunt fuisse lucidam nubem, quæ facto sole in materiam rediit præjacentem. Quod non videtur, quia scriptura Genesis describit institutionem rerum quæ postmodum perseverant : ideo dicendum non est, tunc aliquid factum quod postea esse desierit. Hinc alii dicunt quod nubes illa manet, et soli conjuncta est, quamvis discerni non queat. Sed secundum hoc videretur superflue permanere. Propter quod alii dicunt, quod ex nube illa formatum est corpus solis : quod C stare non potest, si sol dicatur non esse de natura elementari. Dicendum igitur, sicut quarto capitulo de Divinis nominibus B. Dionysius protestatur, quod lux illa fuit lux solis adhuc informis, quantum ad hoc quod jam erat substantia solis, habens illuminativam virtutem communem; postmodum vero data est ei virtus specialis et determinata ad particulares effectus. Sicque in productione lucis istius distincta est lux a tenebris quantum ad tria. Primo, quoad causam, secundum quod D in substantia solis fuit causa luminis, in opacitate autem terræ causa tenebrarum. Secundo, quantum ad locum : quia in uno hemisphærio erat lumen, in alio tenebræ. Tertio, quantum ad tempus : quoniam in eodem hemisphærio secundum unam temporis partem erat lumen, secundum aliam tenebræ. Hinc scriptum est : Lucem voca- *Gen. I, 5.* vit diem, et tenebras noctem.

Si autem quæratur, qualiter lux illa causavit diem et noctem, respondet Basilius, quod sine motu, per emissionem contra-

ctionemque luminis. Sed contra hoc objicit Augustinus, quia nulla tunc ratio fuit emittendi retinendique lumen, quoniam homines et animalia quorum usibus hoc deserviret, nondum fuerunt. In prima quoque rerum institutione non quæritur miraculum, sed quid rerum competebat naturis. Idcirco dicendum, quod duplex est motus in cœlo. Unus toti cœlo communis, qui facit diem et noctem; et iste videtur primo die institutus. Alius qui per diversa corpora diversificatur, secundum quos motus diversitas fit dierum ad invicem et mensium ac annorum. Hinc in prima die fit mentio de sola distinctione noctis et diei, quæ fit per motum communem. In quarta autem die fit mentio de diversitate dierum ac temporum et annorum, quum dicitur, *Gen.* I, 14. Sint in tempora et dies et annos: quæ diversitas fit per proprios cœlestium corporum motus. — Hæc Thomas in Summa.

Concordat Petrus, qui expositionem Augustini, intelligentis per lucis productionem angelicæ naturæ conversionem, completionem seu formationem, dicit allegoricam magis quam historicam esse; et addit : Doctores Græci dixerunt lucem illam sine motu locali causasse diem radios emittendo, et postea noctem radios contrahendo, sicut sol in Ægypto in habitatione Hebræorum radios fudit, in habitatione Ægyptiorum contraxit, non naturali sua virtute, sed omnipotentia Dei. (*Exod.* x, 22, 23.) Hinc Damascenus libro secundo : Primis tribus diebus refuso et contracto lumine divino præcepto, dies et nox fiebat. Doctores vero Latini dixerunt lucem illam causasse diem et noctem, motu circulari de hemisphærio uno in aliud per umbram materiæ grossioris in medio positæ. Quæ opinio communior probabiliorque censetur. Materia enim illa prima, communis, informis, modo exposito circa medium densior fuit et rarior circa partes superiores, secundum aptitudinem quamdam ad corpora quæ inde erant formanda. Nihilo minus fuit una. Hæc Petrus.

Idem Richardus, quod scilicet materia illa grossior fuit circa loca ubi nunc terra est, et quod de ea facta sit. — Quod si quæratur, ubi illa lux incepit moveri, respondet quod a puncto orientis, vel ab illa parte orientis versus occidentem, ad quam jam devenisset per motum, si ab instanti creationis materiæ creata fuisset, atque moveri cœpisset : ita quod comprehendendo tempus quod fluxit ab instanti creationis materiæ usque ad creationem lucis in prima die, prima dies æqualis fuit sequenti, et tamen mane non habuit, quia nox nulla præcessit. Hæc Richardus.

Consonat quoque Albertus, cujus responsa Thomas clare expressit. (Summ. th. 2a part. q. 51.) Et addit Albertus, quod lucem Deus vocavit diem, id est, luci dedit formam seu vim illuminativam, ob quam recte dies vocatur causalis, quoniam causat diem ; et per privationem formæ seu luminis hujus, opacum vocavit tenebras. Tenebræ namque dicuntur a tenendo, quoniam tenent lucem ne quid illustret quod est post seu retro opacum dum luci opponitur. Easdem vocavit noctem, ab hac privatione formæ seu luminis. Nox quippe a nocendo nomen sortitur: nocet etenim impediendo lumen vivificum cœlestium corporum, ne generabilia et corruptibilia vivificet, et ne venustentur lumine illo cœlesti. — Si vero quæratur, an lux illa fuit perfectior sole, aut efficacior eo ad illuminandum : dicendum secundum Sanctos, quod sol multo perfectior atque lucidior est, et fuit lux illa nubecula parsque materiæ illius confusæ quæ vaporabiliter circa terram fuit oppansa, in qua Deus oriri fecit lucem ad illuminationem illius confusæ materiæ, quatenus partes ejus luce illa moverentur ad distinctarum formas rerum. Nec nubecula illa fuit essentialiter lux, sed lucis subjectum. Hæc Albertus.

Udalricus vero de istis se expedit, dicens quod omnia ista eodem instanti creata sunt, distincta et ornata.

At vero Bonaventura de his scribit diffuse, opinionem recitans Augustini de lucis productione, atque motiva ipsius : nihilo

minus textui finaliter inhærens, declarat qualiter lux illa causavit diem et noctem, sicut expositum est. Videtur quoque sentire quod de nube illa fulgenti factus sit sol : de qua re infra tractabitur.

Porro Alexander : In eodem (inquit) loco in quo nunc est sol, facta est lux illa ; et factio solis non videtur nisi aut major coadunatio lucis illius, aut ejus divisio per luminaria quæ sunt planetæ. — Movet quoque hic doctor quæstiunculas multas, intelligentiam textus concernentes, de quibus super Genesim satis videtur inductum.

Item respondendo ad istud, an lux illa adhuc permaneat : Dicitur (ait) quod lux illa divisa est, ita quod de una ipsius parte factus est sol, de alia luna, ex alia et alia singulæ stellæ. Verum tunc quæritur, in quo situ erat ante diem, an in superiori vel inferiori quam sol seu aliæ stellæ. Dicimus quod ex ista luce facta sunt luminaria. Non tamen oportet in ea ponere naturam gravis aut levis : quia lux de natura sua est divisiva seu diffusiva sui. Nam diffundit se undique nisi obstaculum habeat. Et quamvis in partibus ejus non erat ponere gravius et levius, attamen fuit in eis ponere simplicius minusque simplex, secundum quod plus aut minus elongabatur ab inferioribus, sicut in elementis. Unde secundum hoc plus videtur esse de natura simplicitatis et perspicacitatis in Saturno, qui est planeta superior. Nec inde consequitur quod citius moveretur : quod consequens esset, si planetæ moverentur motu proprio præter suarum motum sphærarum, ut posuit quidam philosophus. Sed non est sic : imo sphærarum motu moventur : ideo non citius moventur quam sphæræ. Quod autem Saturnus tardior perhibetur, quia non perficit cursum suum ante viginti octo annos, hoc non intelligitur quia grossioris sit corporis, nec quia tardior aut remissior sit motus ipsius; sed quoniam majus spatium describit pertranseundo quam alii, ideo plus exigit temporis.

Dicimus insuper quod lux illa facta est A non diminuta, sed perfecta, prout competebat usui ad quem ordinabatur; nec oportebat aliquam transmutationem fieri circa eam ad hoc ut ad illum usum seu actum esset idonea, utpote ad conservationem declarationemque rerum ; sed ad ulteriorem usum, ut scilicet esset causa generationis et corruptionis in inferioribus, competebat ut ex ea luminaria fierent. Verum si lux illa erat perfectior luce solis, ergo non fuit materialis ad illam. Dicimus quod si consideremus hanc lucem quoad suum B usum, et solem quoad suum effectum, circumscripto videlicet effectu lucis illius quem in se includit sol, sic effectus illius lucis erat conservare et declarare; solis vero proprius effectus est generationem corruptionemque facere. Nempe quod sol conservat et declarat, accepit a luce ista. Unde secundum hanc comparationem nobilior est effectus hujus lucis quam solis, et ipsa lux quam sol. Si autem consideretur sol secundum quod in se includit effectum illius lucis, et cum hoc alium superaddit, C ita perfectior est sol, et materialis est lux ista respectu illius. — Hæc Alexander. Cujus verba recitative, non assertorie tango. Nam in multis dissonant a prædictis atque sequentibus. In hoc tamen commendabilia esse videntur, quia conformant se litteræ libri Geneseos, quæ videtur prætendere omnia corporalia, etiam cœlestia, ex prima illa confusa et informi materia esse producta, prout de hoc infra diffusius disseretur. Hoc item pensandum, quod in his doctor hic sumit lucem pro corporali sub- D stantia lucida, non pro qualitate, sicut et littera.

Ex præhabitis innotescit, quid opus distinctionis superaddat operi creationis, videlicet non esse substantiale, sed accidentale, nec formas substantiales, sed qualitates. Nempe per opus creationis principia mundi sensibilis distincta sunt quantum ad esse primum, quod est per formas substantiales. Sed advenire oportuit opus distinctionis, ut distinguerentur etiam secundum agere et pati, secundum diversas

virtutes rebus collatas. Unde et in isto A processu fecit Omnipotens opus ordinatum atque distinctum, non totum in primo instanti creationis peragendo, quamvis potuerit hoc ex parte omnipotentiæ suæ, sed successive complendo ob causas etiam in quæst. 1. præcedenti distinctione expressas : quod et increatæ Sapientiæ congruebat, quæ nos in primo suo opere naturali voluit informare instructione morali, ut paulatim et successive studeamus proficere.

Postremo Guillelmus, prima parte libri de Universo, disseruit : Post hæc ait Scri- B *Gen.* I, 3. ptura : Dixit vero Deus, Fiat lux, id est, omnipotenti verbo suo præcepit ut fieret lux; et facta est lux. Et quoniam lux potest intelligi spiritualis et corporalis, spiritualem fieri lucem, non fuit nisi solem intelligentiæ atque justitiæ oriri substantiis separatis. Dies quoque ex tali illustratione procedens, fuit illuminatio earum præclara. Quum enim verbum Creatoris spirituale sit splendor emicans ex luminositate illius, et dictio ejus sit generatio Verbi ejusdem, ideo ortus ejusdem veri C spiritualisque solis est dictio ejus foris insonans, illustratio et illuminatio substantiarum audientium verbum illud, et videntium præclarissimam illam lucem. Hæc autem illuminatio dies est in tota illa angelicorum intellectuum regione.

Porro si de corporali luce illud accipiatur, convenientius intelligitur de empyrei cœli splendore, quamvis de lucida quadam nube quidam intellexerint illud : cujus revolutionem dicunt factam in aquis aut super aquas. Quod incredibile valde est, D quum nulla videatur utilitas nubis aut revolutionis illius, nondum exsistentibus hominibus aut jumentis, quibus luceret aut horas distingueret. Amplius, quid factum est postea de hac luce ? Si enim ante solis productionem destructa est tanquam superflua, vel si corpus solis ex ea formatum est, sequuntur multa quæ videntur absurda. Ubi enim fabricatum esset corpus solis ex illa ? Si enim ubi lux illa est facta, qualiter transferri potuit per medios cœlos ad cœlum solis quarta die? Aut quomodo visa est lux illa Creatori bona, si permanentia ejus non placuit illi ? — Hæc Guillelmus. Qui disputationem istam prolixe prosequitur, quam dimitto, quoniam a communi doctorum expositione et a Beda, Strabo, Rabano ac Magistro dissentit. Nec motiva ejus concludunt, imo ex verbis Alexandri inductis faciliter queunt solvi. Cœlum quoque empyreum in exordio mundi simul eodem instanti creatum est et distinctum. Et sicut primum hominem extra paradisum plasmatum Deus transtulit in paradisum celerrime, sic solem ex luce illa ubicumque formatum, seu lucem illam ad locum solis potuit supergloriosus Creator facillime ac velocissime transferre.

## QUÆSTIO II

SEcundo quæritur, **Utrum lux sit corpus.**

Videtur quod sic, quia Scriptura veritatis videtur hoc expresse insinuare, intelligendo per lucem illam primo die productam lucidum corpus, sicut expositum p. 36 B', etc. est. — Secundo, Augustinus libro de Libero arbitrio protestatur, quod lux inter corpora primum locum sortitur : ergo est corpus præcipuum. Philosophus quoque fatetur, quod lux est species ignis, ergo ignis est genus ipsius et prædicatur de ipsa; nec dubium quin ignis exsistat substantia corporea, ergo et lux. — Tertio, S. Dionysius secundo capitulo de Divinis nominibus loquitur : Duorum luminarium lumina conjunguntur ac separantur. Ergo substantiæ sunt, quum accidentia de subjecto uno non migrent in aliud. — Quarto, proprietates corporum conveniunt luci, videlicet reverberari, moveri, confricari, et ex confricatione calorem causare. Videmus namque radios solis ad corpora solida reverberari, et eos a sursum deorsum descendere, suaque confricatione et intersectione causare calorem.

In oppositum est, quod lux potest adesse et abesse præter subjecti corruptionem : ergo est accidens. Ideo asserit Damascenus quod lux est qualitas.

Ad hoc Bonaventura respondet : Quidam verba Augustini non penetrantes, dixerunt lucem esse corpus, et aliquod corpus esse puram lucem, ita quod in ipso nihil admixtum est de tenebrositate materiæ, ut corpus solare. Sed quia probatum est nullam substantiam esse puram formam nisi Deum, qui solus est purus actus et forma sine omni admixtione materialis proprietatis atque materiæ, clarum est nullum corpus esse puram formam, præsertim quum nullum corpus careat extensione, quæ fundatur super corporalem materiam : unde corpus sine materia esse nequit. Si ergo lux dicit formam, non potest consistere corpus, sed aliquid corporis. Imo si lux esset corpus, quum lucis sit se ex se multiplicare, sequeretur quod aliquod corpus posset multiplicare se ipsum sine appositione aliunde materiæ : quod est omni impossibile creaturæ, quum non educatur nisi sola creatione.

Hinc dicendum, quod sicut humor et calor sumuntur dupliciter : primo, prout dicunt proprietates seu qualitates corporalis substantiæ, sicut quum dicitur, humor aquæ, calor ignis ; secundo, ut nominant substantiam sub hujusmodi proprietate seu forma, ut quum asserit Augustinus quod humor et humus sunt elementa, et physici dicunt quod calor est substantia quædam subtilis : sic lux abstractive accipi potest pro qualitate seu forma accidentali corporis luminosi, per quam corpus habet lucere et agere ; secundo accipi potest quasi concretive pro substantia luminosa, sicque sumitur in divisione qua dicitur, quod tres sunt species ignis, scilicet carbo, flamma et lux. Et ita frequenter loquitur Augustinus. Per quod patet ad auctoritates solutio. Nam et sic loquitur quando ait : Lux et aer sunt corpora subtiliora. — Hæc Bonaventura.

A Qui insuper sciscitatur, utrum lux sit forma substantialis rei lucidæ. Respondet : In hujus solutione sapientes sapientibus contradicunt. Aliqui enim dicunt, quod est forma et qualitas accidentalis, quemadmodum sapientia seu scientia, quæ spiritualis lux est et qualitas animæ. Sed quia Scriptura inter ceteras formas corporales lucem commendat, et catholici tractatores, ut S. Dionysius quarto capitulo de Divinis nominibus, et Augustinus in pluribus locis, atque philosophi principaliter attri-
B buunt luci principatum operandi in corporibus ; hinc alii dicunt, quod lux est substantialis corporum forma, secundum cujus majorem et minorem participationem corpora habent verius ac dignius seu indignius esse in genere entium. Unde nobilissimum corpus, ut cœlum empyreum, est maxime luminosum ; infimum vero, ut terra, maxime est opacum ; intermedia vero, secundum quod magis aut minus sunt nobilia, plus aut minus de luce participant. Porro, quod omnia corpora naturam
C participant lucis, plane ostendunt, quia vix est corpus opacum quin per multam tersionem et politionem possit fieri luminosum, ut dum de cinere fit vitrum, et de terra carbunculus.

Utraque ista opinio est multum probabilis. Pro quarum concordantia dico, quod lux dupliciter accipi potest. Primo, pro forma quæ dat esse corpori lucido, et a qua corpus luminosum principaliter est activum, tanquam a primo movente et regulante. Secundo, pro fulgore qui est circa
D corpus luminosum, et sequitur exsistentiam lucis in tali materia, et est sensus objectum operationisque instrumentum : et ita est qualitas accidentalis. Per quam distinctionem solvi possunt objecta quæ fiunt ad partem utramque. — Hæc Bonaventura.

Quocirca videtur, quod omnis forma substantialis respectu materiæ cui dat esse et ornatum, activitatem multiplicemque complexionem, potest metaphorice lux vocari. Univoce tamen ac proprie, nulla forma

substantialis est lux, quum lux augeatur, A majus et minus recipiat, contrarietatemque habeat seu oppositionem privativam, atque objectum sit visus. Quod si lux esset forma lucidorum substantialis, tanto unumquodque esset nobilius, quanto lucidius : quod fallit in multis. Alia multa huic possent objici opinioni.

Hinc Thomas : Differunt (inquit) hæc quatuor, lux, lumen, radius, splendor. Lux etenim dicitur secundum quod est in corpore aliquo lucido actu, a quo alia illuminantur, ut in sole; lumen autem, se- B cundum quod est receptum in corpore diaphano illuminato. Radius vero dicitur illuminatio secundum directam lineam ad lucidum corpus. Ideo ubicumque est radius, est lumen, non econverso : contingit namque lumen esse in domo ex radiorum solis reflexione, quamvis non ex directa oppositione, propter aliquod corpus interjacens. Sed splendor est ex reflectione radii ad aliquod corpus tersum et politum, sicut ad aquam sive argentum.

Denique circa naturam lucis ac luminis C multiplex fuit opinio. Una, quod lux est corpus, quod est substantia solis, ex quo fluunt quædam corpora parva. Quæ opinio est a philosophis reprobata. Sequeretur enim, quod illuminatio esset motus localis corporum a sole fluentium, essetque motus hic successivus, qui sensum latere non posset per spatium maximum, ab oriente scilicet in occidentem, et a sole ad nos. Iterum sequeretur, duo corpora in eodem simul loco consistere, quum totum spatium illuminatum, sit aere plenum ac lu- D mine. Quidam autem dicunt, quod lumen recipitur in aeris poris : quod ridiculum reputatur. Insuper sequeretur, quod sol tali defluxu minueretur, et tandem deficeret prorsus consumptus. — Alii dicunt, quod lumen receptum in corpore diaphano est accidens, quum post esse completum adveniat et recedat rebus manentibus, sed in corpore lucido lux sit forma substantialis, aut ipsum lucidum corpus. Quod stare non valet. Illuminatio enim est actio univoca qua lucidum illuminat. Unde si lumen in aere est accidens, oportet quod principium illuminationis in corpore lucido accidens sit : quemadmodum etiam Commentator probat quod calor non est forma substantialis ipsius ignis, quoniam in corporibus calefactis est accidens. — Quidam dixerunt, quod lux non addit ultra colorem, sed evidentia ipsa coloris sit lumen seu lux. Quam positionem etiam improbat Avicenna, accipiendo omnes modos quibus intelligi potest. Sensibiliter quoque hoc falsum apparet in noctilucis, quorum color in nocte occultatur dum lux apparet; et quando color videtur in die, lux non videtur. Sed verum est, quod per lucem videtur color, quoniam facit colorem esse visibilem actu. — Nonnulli dicunt, quod lux non habet esse firmum et ratum in natura, sed intentionale. Sicut enim species coloris in aere non habet esse naturale, sed spirituale (unde et per eamdem partem species albedinis et nigredinis deferuntur), ita intentio corporis lucidi in aere relicta, est lumen. Et hæc opinio valde probabilis est. Primo, quia quum lumen det esse spirituale colori, multo plus videtur quod ipsum esse habeat spirituale. Secundo, quoniam qualitas nulla habens esse naturale immediate supposita organo visus, potest videri; lumen autem oculum tangens, videtur. Verumtamen hoc non videtur omnifarie verum, quia per illud quod habet esse intentionis tantum, non sequitur transmutatio nisi secundum animæ actionem, ut in videndo et audiendo. Per illuminationem vero sensibiliter cernimus transmutationes fieri naturales per caliditatem ex radiis solis. — Hinc alii, quibus consentiendum videtur, dicunt quod lux est forma accidentalis, habens esse ratum in natura : et sicut calor est qualitas ignis activa, sic lux qualitas activa est solis, atque in aliis est secundum quod magis cum sole communicant. Hinc Avicenna testatur, quod nulla actio est a corporibus superioribus in inferiora nisi per lucem, sicut et ignis agit

mediante calore. Unde lux et lumen differunt sicut calor in calido et calefacto. Quumque cœlum sit primum alterans, omnis alteratio in inferioribus perficitur per virtutem luminis, sive sit alteratio secundum esse naturale, sive secundum sensum; et ex hoc habet lux quod cunctis corporibus generationem confert. Coloribus quoque esse spirituale largitur, secundum quod in medio et organo recipiuntur. Nam et ipsum lumen virtutem habet spiritualem; et secundum Augustinum, lumen in omni sensu est medium, sed primo et immediate in visu (qualitates quippe visibiles priores sunt ceteris, prout secundum esse suum formale in inferioribus consistunt corporibus, secundum quod cum cœlesti conveniunt corpore, ut patet secundo de Anima, et secundo de Generatione); aliorum vero sensuum mediantibus qualitatibus aliis. — Hæc Thomas in Scripto.

Hæc eadem cum aliquantula additione seu potius evidentiori explanatione scribit in prima parte, quæstione sexagesima septima. Ubi et aliqua addit ad probandum quod lumen procedens a luce seu luminari vel sole, non sit corpus (art. 2.): Omne (inquiens) corpus habet motum naturalem determinatum. Motus autem illuminationis est ad omnem partem, nec magis secundum circulum quam secundum rectitudinem. Non ergo est motus localis corporis alicujus. Rursus, si lumen est corpus, ergo dum aer obtenebratur, lumen corrumperetur, et ejus materia aliam acciperet formam: quod non apparet, nisi quis dicat etiam tenebras esse corpus. Nec videtur ex qua materia quotidie generetur tantum corpus, totum hemisphærium replens. Ridiculum quoque est dicere, quod ad solam luminaris absentiam corrumpatur corpus tam grande. Si vero dicatur non corrumpi, sed simul cum sole accedere, recedere, circumferri, quid poterit dici de hoc quod ad interpositionem alicujus corporis ad candelam tota domus obscuratur? Nec dici potest quod lumen congregetur et refluat ad candelam, quoniam non apparet circa

A eam claritas major post quam ante. — Præterea, quod lumen in aere habeat esse naturale, non intentionale, hinc constat: quia denominat aerem sicut color parietem, et quoniam habet realem effectum calefaciendo subjectum. Hæc Thomas in Summa.

De hoc scribit Bonaventura: Circa hoc fuerunt quatuor opiniones. Una, quod lumen et radius in medio est corpus, et fluens a sole sicut rivus a fonte. Nec sol tamen consumitur, quia inferius attrahit

B sibi vapores ex quibus deperditum restauratur. Quod Seneca sensisse videtur. Quod est contra philosophiam, quæ corpora cœlestia docet incorruptibilia esse. — Secunda opinio est, quod lumen et radius sunt corpus ita a sole egrediens sicut ramus a radice absque radicis minoratione. Sicque sol diceretur continue lumen radiumque emittere. Quod reprobatur, quia si sol obscuretur, oporteret lumen et radium de novo creari. — Tertia opinio imaginatur, quod lumen et radius in medio

C corpus est, et quantum ad formam sit a sole, et quantum ad materiam a Creatore. Contra quod est quod Deus nunquam creat materiam sine forma. — Hinc quarta et vera est positio, quod lumen et radius sit qualitas. Hæc Bonaventura.

Concordat Petrus. Qui etiam tangit opinionem dicentium, quod lumen indesinenter novum fluit a sole, non habens esse fixum, sed in fluxu continuo. Ad quod allegatur quod loquitur Augustinus: Lumen non habet permanentiam nisi ad lucis in-

D fluentiam. Verum ut super primum ostensum est (*Cf.* t. XIX, p. 425 D: t. XXI, p. 99 B' et s.), verius reputatur quod lumen idem numero ad tempus conservatur a luce seu lucido: quæ conservatio influentia appellatur, non tamen incessanter aliquid superaddens lumini conservato, sed est permanens habitudo causæ ad effectum.

Amplius his concordans Albertus (Summ. th. 2a part. q. 51.): Antiquissimus (inquit) philosophus Democritus, qui secundum Aristotelem, de omnibus curam gessit, dixit quod lux et lumen sunt corpora parva, a sole seu lucido in

A corpus perspicuum seu diaphanum defluentia; quumque ubique jungantur partibus perspicui, efficitur perspicuum actualiter luminosum. Atque ut sexto de Naturalibus recitat Avicenna, rationem accepit ex hoc quod videbat lumen transire de loco ad locum, radium quoque descendentem a corpore luminoso, ingredi per fenestram, et reflecti a corpore solido; quumque talia sint corporalium rerum, dixit lumen et lucem consistere corpus : quod jam satis est reprobatum. Hæc Albertus.

B Qui etiam contestatur, quod lux et lumen sunt formæ intentionales et rationales. Intentionales, quia secundum esse intentionale servantur in diaphano medio. Et illæ dicuntur spirituales formæ, non quod sint spiritus secundum substantiam, sed quia secundum esse intentionale, quod est esse spirituale, exsistunt in sensu ac medio, ut dicit Commentator super secundum de Anima. — Verumtamen circa hoc verior videtur positio S. Thomæ, nisi intelligatur quod quodammodo habent modum spiritualis intentionalisque esse, sicut C prætactum est, alioqui non staret quod ipse hic scribit Albertus : Revera, inquiens, lux et lumen sunt formæ corporeæ, quæ distenduntur in corpore secundum corporis mensuras, et sunt magnæ in magno, et parvæ in parvo. Circa quæ verba Alberti dicendum, quod inter sensibiles qualitates lux spiritualissima nuncupatur, tanquam minime cum materia et corporeitate participans; attamen aliquo modo corporea dicitur, quia corporali inest subjecto, et in eo per accidens est extensa per dimensio- D nem subjecti.

Ex his patet ad objecta pro parte solutio. Ad primum etenim et secundum est dicendum, quod in illa et consimilibus auctoritatibus sumitur lux pro corpore lucido, quemadmodum tenebra seu caligo frequenter accipitur pro loco seu corpore obscurato, juxta quem modum Commentator, secundo de Anima, naturalem calorem probat esse corpus. Divisio quoque ignis prætacta, conformiter sumit lucem p. 40 D. pro igne, prout in propria lucet materia; pro carbone vero et flamma, prout in materia lucens est aliena : ut per carbonem intelligatur ignis in materia sicca terrestri, per flammam accipiatur ignis in aerio humido. — Ad tertium, quod conjunctio et separatio illa intelligendæ sunt secundum intensionem remissionemque luminis, multiplicatis aut subtractis luminaribus, quorum radii inconfusi dicuntur propter luminarium distinctionem. — Ad quartum, quod actus illi conveniunt lumini per similitudinem quamdam, non proprie. Dicitur namque radius descendere et moveri, quoniam principium illuminationis est supra nos. Ex intersectione etiam radiorum solis non sequitur calor sicut ex corporum confricatione; sed concurrentibus radiis multis ad unum punctum, oportet lumen multiplicari : ex quo multiplicatur et calor, in quantum lumen ex hoc quod est qualitas primi alterantis, habet ad alterationem juvare, præsertim secundum qualitatem quæ maxime et simpliciter est activa, videlicet calor, qui per hoc virtuti primi alterantis maxime est conformis. — Denique, ut asserit Avicenna, lux et lumen sunt in genere qualitatis, et in tertia specie ejus, quoniam sensui inferunt passionem; nec tamen oportet quod habeant contrarium, quia illius sunt corporis qualitates quod est a contrariis elongatum. Hoc quoque pensandum, quia ut divinus Dionysius fassus est, lumen solis De Cœlest. hier. c. XIII; de Divin. nom. c. IV. in diversis corporibus diversimode secundum ipsorum dispositionem et capacitatem recipitur. Hinc quædam illuminantur in superficie tantum, ut opaca; quædam usque in profundum, sicut diaphana : quæ tamen lumen non retinent, quoniam imperfecte illud suscipiunt, propter quod illuminante subtracto, cessat in eis lumen; aliqua autem perfectius suscipiunt illud ac retinent, sicut carbunculus. Hæc Thomas.

Concordat Durandus per omnia. Qui tamen sic arguit : Lumina in medio sunt distincta, ut B. Dionysius secundo capitulo

de Divinis nominibus ait. Quod per experimenta probatur. Nam corpus opacum luminaribus duobus oppositum, duas producit umbras : quod non fieret, nisi essent lumina duo, quum umbra non sit nisi privatio luminis. Rursus, a duobus luminaribus quorum lumina transeunt per unum foramen, fiunt duo fulgores in pariete opposito : quod non esset, nisi in foramine in quo conjunguntur, subjective manerent essentialiter distincta. Item præcipua ratio cur lumen negatur esse corpus, est quoniam simul consistit cum aere, duoque corpora nequeunt simul esse. Sed probatur quod hoc non obstet. Ferrum namque ignitur non in superficie tantum, sed etiam in profundo. Itaque in ferro ignito sunt ferrum et ignis, et tamen ferrum ignitum non occupat locum majorem quam solum ferrum.

Et respondendum ad primum, quod duæ umbræ non sunt in eadem medii parte, sed in diversis : idcirco non arguunt pluralitatem luminis in eadem parte medii, sed in diversis. Ad secundum, quod lumina diversa in eodem foramine conjunguntur, et unum sunt lumen ; attamen radii et fulgores ultra procedentes distinguuntur, non propter distinctionem separationemve luminis in foramine exsistentis, sed quia non potest ad eamdem partem ultra procedere utriusque actio luminaris : imo procedit ad partes diversas propter corpus in quo exstat foramen, utrique luminari respectu alterius et alterius situs interpositum. Ad tertium, quod in ferro ignito non est ignis intrinsecus, qui non est nisi in materia rara, sed est ibi dispositio ad formam ignis nondum ultima et perfecta. — Hæc Durandus. Cujus huic ultimo ver-
p. 43 A'. bo objici potest quod nunc dictum est de triplici illa specie ignis, qualiter possit esse in materia propria et aliena.

Præterea ad istud, Utrum lux sit res ve-
q. 12. ra, respondet Henricus tertio Quodlibeto : Tota hujus quæstionis difficultas oritur ex modo generationis luminis. Quod si di-
A catur educi de potentia medii tanquam ex materia, oportebit fateri quod sit res vera, quum omnis forma educta de potentia materiæ, sit res vera. Si autem dicatur produci solum ab efficiente, per qualem nescio diffusionem seu multiplicationem lucis a corpore luminoso in medium, quod est solum in potentia receptiva, tunc aliquo modo posset dici non esse res vera. Nec tamen video quin adhuc illo modo esset res vera, quum realiter producatur, nec*sit dare medium inter ens et
B nihil. Unde dicendum, quod potest dici intentio respectu eorum quæ permanent causa eorum subtracta, quibus habet debilius esse, et res vera comparatione non entium. — Hæc Henricus, qui de modo productionis seu eductionis luminis non prosequitur loco præallegato.

Porro Richardus movet hanc quæstionem, Utrum lumen educatur de potentia medii. Videtur quod sic, quia alias videretur creari, id est non ex aliquo fieri. Hugo quoque libro de Sacramentis : Opus,
C inquit, creationis et multiplicationis, et annihilationis, soli Deo possibile est. Sed si lumen non educitur, oportet quod per multiplicationem gignatur. — Ad hoc Richardus respondet : Multorum et magnorum responsio est, quod lux producit lumen in medio, non ipsum de potentia medii educendo, sed multiplicando se ipsam. Alii, quibus consentio, dicunt quod lux producit lumen, ipsum educendo de potentia materiæ ; et quæcumque creatura similitudinem suam producens in medio, educit
D de potentia materiæ eam : aliter enim produceretur non de aliquo.

Istud Richardus tenet sobrie, non immoderate. Porro quantum capere queo, ista opinio pandit humani imbecillitatem, ne dicam ruditatem, ingenii. Si enim lux non producit lumen diffundendo et multiplicando seu communicando se ipsam, ergo nec calor ignis calorem : cujus oppositum experientia docet. Et quomodo lux posset tam instantanee et æque velociter educere lumen de tam innumerabilibus tamque

diversimode dispositis atque distantibus corporibus ad luminis receptionem, quomodo de ferro, saxo et consimilibus potest tam repente educere lumen, et tam cito de illis sicut de vitro, argento et stanno? — Præterea, opinio illa difficultatem quam evadere studet, illabitur. Etenim dato quod lux educat lumen de potentia medii seu subjecti, quæro de quo fit seu producitur illud lumen, an de nihilo, an de forma luminis inchoata, an de substantia medii. Si primum, ergo creatur. Si secundum, quæro an forma luminis inchoata sit realiter idem quod lumen eductum, an non. Si sic, erunt innumerabiles formæ accidentales et invicem contrariæ in subjectis latentes. Si non est realiter idem, quæritur quid sit, an sit ens vel non ens. Si autem tertium admittatur, ergo substantia convertetur in accidens. Et quæritur, an materia medii, an substantialis forma ipsius, an utrumque simul, an pars totius seu pars partium convertatur in lumen, an in aliam formam accidentalem, quæ de potentia materiæ perhibetur educi. — Insuper juxta hanc opinionem, nec color nec odor producit similitudinem suam in medio, sed de potentia materiæ seu medii eam educit: sicque aer saltem materialiter causat similitudinem colorum, speciemque odorum in medio, imo in se ipso. Quumque omnis processio sit per similitudinem, et unumquodque producat simile sibi, quid est in aere de quo tanquam de simili prodeunt similitudines seu species illæ?

Hinc grossa videtur illa opinio, nec motivum ejus est validum. Productio quippe accidentis non semper requirit materiam *ex qua*, sed naturaliter materiam *in qua*. Estque opinio illa apertissime divini Dionysii documentis contraria, qui libro de Divinis characteribus, et quarto capitulo de Divinis nominibus, ac alibi, sæpe testatur, quod sol naturali diffusione et emicatione lumen suum diffundit et cuncta venustat. Modum quoque generationis æternæ ac divinæ ad intra, præsertim (quantum possibile est) declarat per emanationem

De Divin. nom. c. II; de Theol. myst. c. III.

A luminis a luce solis. Naturaliter quippe luci convenit emicare, quæ emicatio est luminis productio. Ad quod probandum possent verba Thomæ, Alexandri, Alberti, Bonaventuræ, copiose induci: imo potius Augustini, Boetii, Anselmi.

Hinc Scotus dicit triplicem esse radium, scilicet rectum, fractum, reflexum; et quemlibet immediate genitum seu productum a luce, ac speciem esse lucis. — Quumque inquiritur an lumen seu radius habet esse intentionale, dicit intentionem
B non significare hic id in quod sensus tendit, quia sic objectum esset intentio, sed id per quod tanquam per principium formale, et sicut per medium, tendit in rem. Sicque lumen vocatur intentio, quum sit similitudo et species lucis per quam ipsa a sensu videtur. Et sicut quoddam signum est signum et res, sic lumen est intentio et res, quia per ipsum videtur objectum, et ipsum quoque videtur.

Amplius quæritur hic, An lux, lumen, radius, splendor, verius ac perfectius ma-
C gisque proprie dicantur et inveniantur in spiritualibus quam in corporalibus.

Ad quod Thomas respondet: In hoc videtur esse quædam diversitas inter Sanctos, quoniam Augustinus sensisse videtur quod lux in spiritualibus verius inveniatur. Siquidem quarto super Genesim loquitur: Non sic Christus lux dicitur, quomodo lapis: quoniam proprie lux vocatur, lapis figurative. Unde et Joannes ait: Erat lux vera; et alibi: Deus lux est, *Joann.* I, 9.
et tenebræ non sunt in eo ullæ. Porro *I Joann.* I, 5.
D S. Dionysius et Ambrosius videntur sic innuere, quod lux in spiritualibus non nisi metaphorice inveniatur. Ait namque B. Dionysius quarto capitulo de Divinis nominibus, quod Deus dicitur lumen ex eo quod similitudo ejus præcipue resultat in radio solis, quantum ad causalitatem. Et ista positio verior esse videtur, quia nihil per se sensibile spiritualibus convenit nisi metaphorice. Hæc Thomas.

Huic quæstioni nolo hic immorari. Alibi namque, præsertim in libro de Divina

essentia seu Dei natura, evidenter multipliciterque monstravi, quod lux, lumen, radius, splendor, illuminatio, manifestatio, claritas, multo verius, eminentius, magisque proprie, Deo et separatis ac spiritualibus, quam temporalibus competunt : imo hæc omnia et unumquodque eorum in rebus materialibus et sensibilibus non sunt, nec est nisi obumbrata imitatio seu imago lucis et radii spiritualis. Hinc Christus se ipsum et Deitatem ac spiritualia in toto evangelio secundum Joannem nomine lucis potissime, propriissime ac verissime, imo et frequentissime designavit. Denique, hoc ipsum esse de mente divini et illuminatissimi Dionysii, in præallegato tractatu clare et copiose ostendi. Nonne Deus propriissime appellatur veritas, sapientia, sanctitas, quorum unumquodque aptissime dicitur lumen? Sic et spiritualia dona, gratia, sapientia, scientia et virtutes, rectissime lumina nuncupantur. Et quamvis lux, prout nos de ea contracte in communi loquendi loquimur usu, dicatur sensibilis qualitas, sicut et sapientia dicitur qualitas spiritualis, nihilo minus loquendo de ea incontracte in sua communitate, multo eminentius spiritualibus convenit, quemadmodum sapientia potissime convenit Deo, juxta illud Apostoli : Soli sapienti Deo honor et gloria. (*Rom.* XVI, 27.) Attamen sapientia prout communiter de ea loquimur, tanquam de forma accidentali, Deo non convenit.

At vero Thomas approbando positionem secundam, infirmare videtur opinionem suam, qua paulo ante secutus est Augustinum dicentem omnia simul distincte producta, atque per lucem intelligendum esse angelicam creaturam. Quæ expositio, ut ipsemet Thomas fatetur, non litteralis, sed spiritualis et mystica est, si lux et dies non proprie, sed transumptive seu metaphorice in spiritualibus ac divinis consistit. Dum ergo dicitur expositio illa litteralis, et tamen lux metaphorice in spiritualibus ponitur, invenitur contradictio et repugnantia quædam. — Postremo, utrique positioni satisfacere cupiens di-

A cere potest, quod de luce loqui valemus dupliciter. Primo, quantum ad id a quo nomen imponitur, quod est manifestare, juxta illud Apostoli : Omne quod manifestatur, lumen est. (*Ephes.* V, 13.) Unde et Joannes ait : Qui facit veritatem, venit ad lucem, ut manifestentur opera ejus. (*Joann.* III, 21.) Sicque lumen in spiritualibus potissime reperitur, in quibus omnia clara et evidentia sunt. Secundo, quantum ad id cui nomen imponitur : et sic juxta usum loquentium, lux in corporalibus magis est. Verumtamen quo spiri-

B tualia ac divina ex sua natura et in sua essentia, ab omni fæculentia materiæ omnique mixtione et macula sunt magis immunia, eo verius ac eminentius nomen ac ratio lucis conveniunt eis : quod et multi affirmant doctores.

Amplius quæritur, An Pater omnia operetur per Filium, et quali dictione, prolatione seu verbo Deus omnia fecit.

Videtur quod Pater non fecit omnia per Filium : quoniam is qui facit et per quem

C facit, non sunt factor æque immediatus, nec factor unus et idem ; sed Pater et Filius sunt omnium creaturarum unus, idem, et immediatus creator : non ergo unus eorum operatur per alium.

De hac materia scriptum est super primum. Idcirco nunc breviandum. (t. XXI, p. 252 D', etc.)

Itaque Thomas : Operari, inquit, quis dupliciter dicitur per alium. Primo, per virtutem seu auctoritatem illius, sicque ballivus operatur per regem, id est per potestatem regis sibi commissam, quæ im-

D mediatior est operi quam virtus sua ; et sic nec Pater operatur per Filium, nec econtra, imo ambo una et indivisibili operantur virtute. Alio modo, sicut per operantem, ut rex per ballivum. Cujus distinctionis ista est ratio, quia quum operatio sit medium inter operantem et operatum, causalitas importata per præpositionem hanc, *per*, potest referri ad operationem secundum quod exit ab operante : et sic quis operatur per illum cujus virtute est operans. Potest quoque referri ad opera-

tionem secundum quod terminatur ad operatum : sicque operatur quis per illud quod est ab operante ordinatum ad operatum ut causa ejus. Hinc designatur auctoritas in operante respectu ejus per quem operatur, in quo est causalitas respectu operati. Quod contingit dupliciter. Primo, dum id quod ordinatur ab operante ut causa, secundum aliam operatur virtutem a virtute operantis, quam tamen ab ipso recipit in quantum est motum ab operante : vel per imperium, sicut servi ; vel motu corporali, sicut securis et similia inanimata. Unde secundum Philosophum octavo Ethicorum, servus est organum animatum, et organa sunt servi inanimati. Et sic Pater non operatur per Filium : quod tamen hæretici asserebant. Alio modo, quando eadem virtute operatur, quam tamen ab operante recipit is per quem agit : sicque Pater per Filium operatur. Nam Filius est causa operatorum una et eadem virtute cum Patre, quam a Patre nascendo accepit. Hæc Thomas in Scripto.

Insuper Petrus ait : *Dicere* Dei multipliciter sumitur. Quemadmodum enim in nobis *dicere* notat aliquando actum interiorem absolutum, aliquando interiorem exteriori conjunctum, interdum interiorem ad exteriorem ordinatum (est enim verbum conceptum, verbum imaginatum, verbum prolatum) : sic *dicere* Dei quandoque nominat actum æternum tantum, sine respectu ad creaturas, ut Filium generare ; aliquando vero actum æternum cum respectu actuali ad creata, ut generare Filium, atque in illo disponere cuncta ; nonnunquam autem actum æternum temporali conjunctum, ut Filium generare et in illo res ipsas producere. Primo modo non sumitur hic. Sic enim non connotat in creatura ullum effectum vel respectum ; sed secundo ac tertio modo potest hic accipi, quia sic connotat effectum actu aut habitu.

# DISTINCTIO XIV

## A. *De opere secundæ diei, qua factum est firmamentum.*

DIXIT quoque Deus : Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis. Divisitque aquas quæ erant sub firmamento, ab his quæ erant super firmamentum. Sciendum est quod illius cœli describitur hic creatio, sicut ait Beda super Genesim, in quo fixa sunt sidera, cui suppositæ sunt aquæ in aere et in terra, et superpositæ aliæ, de quibus dicitur : Qui tegis aquis superiora ejus. In medio ergo firmamentum est, scilicet sidereum cœlum, quod de aquis factum esse credi potest. Crystallinus enim lapis, cui magna est firmitas et perspicuitas, de aquis factus est. Si quem vero movet, quomodo aquæ natura fluidæ et in ima labiles, super cœlum possint consistere, de Deo scriptum esse meminerit : Qui ligat aquas in nubibus suis. Qui enim infra cœlum ligat aquas ad tempus vaporibus nubium retentas, potest etiam super cœli sphæram non vaporali tenuitate, sed glaciali soliditate, aquas suspendere ne labantur. Quales autem et ad quid conditæ sint, ipse novit qui condidit. — Ecce ostensum est his verbis, quod cœlum factum sit, scilicet illud in quo sunt fixa sidera, id est, quod excedit aerem ; et de qua materia,

*Gen.* I, 6, 7. Beda, Hexaem. lib. I. *Ps.* CIII, 3. *Job* XXVI, 8.

scilicet de aquis; et quales sint aquæ quæ super illud cœlum sunt, scilicet ut glacies solidatæ.

B. *Alii putant cœlum illud esse igneæ naturæ; quibus consentit Augustinus.*

Quidam vero cœlum quod excedit aeris spatia, igneæ naturæ dicunt, asserentes super aerem purum ignem esse, qui dicitur esse cœlum : de quo igne sidera et luminaria facta esse conjectant. Quibus Augustinus consentire videtur. Utrum vero nomine firmamenti cœlum quod excedit aerem, an ipse aer hic intelligatur, idem Augustinus quærit, nec solvit. Magis tamen approbare videtur, cœlum illud hic accipi quod spatia aeris excedit. Aquas autem quæ super illud cœlum sunt, dicit vaporaliter trahi et levissimis suspendi guttis : sicut aer iste nubilosus exhalatione terræ aquas vaporaliter trahit, et per subtiles minutias suspendit, et post corpulentius conglobatas pluvialiter refundit. Si ergo potest aqua, sicut videmus, ad tantas minutias pervenire, ut feratur vaporaliter super aerem aquis naturaliter leviorem, cur non credamus etiam super illud levius cœlum minutioribus guttis et levioribus emanare vaporibus? Sed quoquomodo ibi sint, ibi esse non dubitamus.

Aug. de Genesi ad litt. lib. II, n. 6. Ibid. n. 7. Ibid. n. 8.

C. *Quæ sit figura firmamenti.*

Quæri etiam solet, cujus figuræ sit cœlum. Sed Spiritus Sanctus, quamvis auctores nostri sciverint, per eos dicere noluit nisi quod prosit saluti. Quæritur etiam, si stet, an moveatur cœlum. Si movetur, inquiunt, quomodo est firmamentum? Si stat, quomodo in ea fixa sidera circumeunt? Sed firmamentum dici potest, non propter stationem, sed propter firmitatem, vel terminum aquarum intransgressibilem. Si autem stat, nihil impedit moveri et circumire sidera.

Ibid. n. 20. Ibid. n. 23.

D. *Quare tacuit Scriptura de opere secundæ diei, quod in aliis dixit.*

Post hæc quæri solet, quare hic non est dictum, sicut in aliorum dierum operibus : Vidit Deus quod esset bonum. Sacramentum aliquod hic commendatur. Ideo enim fortassis non est dictum, quod tamen sicut in aliis factum est, quia binarius principium alteritatis est et signum divisionis.

Hugo, de Sacram. lib. I, c. 20.

E. *De opere tertiæ diei, quando aquæ congregatæ sunt in unum locum.*

Sequitur : Dixit Deus : Congregentur aquæ in unum locum, et appareat arida. Tertiæ diei opus est congregatio aquarum in unum locum. Congregatæ sunt enim omnes aquæ cœlo inferiores in unam matricem, ut lux quæ præterito biduo aquas clara luce lustraverat, in puro aere clarior fulgeat, et appareat terra, quæ cooperta latebat; et quæ aquis limosa erat, fieret arida et germinibus apta. Eodem enim die

*Gen.* I, 9. Beda, Hexaem. lib. I.

protulit terra herbam virentem lignumque faciens fructum. Si autem quæratur, ubi congregatæ sint aquæ quæ totum texerant spatium usque ad cœlum : potuit fieri ut terra subsidens, concavas partes præberet, ubi fluctuantes aquas reciperet. Potest etiam credi, primarias aquas rariores fuisse, quæ sicut nebula tegerent terras, sed congregatione esse spissatas, et ideo facile in unum posse redigi locum. Quumque multa constet esse maria et flumina, in unum tamen locum dicit aquas congregatas, propter continuationem vel congregationem omnium aquarum quæ in terris sunt : quia cuncta flumina et maria magno mari junguntur. Ideoque quum dixerit aquas congregatas in unum locum, deinde dicit pluraliter, Congregationes aquarum, pro- *Gen.* I, 10.
pter multifidos sinus earum, quibus omnibus ex magno mari principium est.

### F. *De opere quartæ diei, quando facta sunt luminaria.*

Sequitur : Dixit Deus, Fiant luminaria in firmamento cœli, et dividant diem ac *Ibid.* 14.
noctem. In præcedenti triduo disposita est universitatis hujus mundi machina, et Hugo, de Sacram. lib.
partibus suis distributa. Formata enim luce prima die, quæ universa illustraret, duo I, p. I, c. 24.
sequentes dies attributi sunt supremæ et infimæ parti mundi, firmamento scilicet, aeri, terræ et aquæ. Nam secunda die firmamentum desuper expansum est. Tertia vero aquarum molibus intra receptacula sua collectis, terra est revelata atque aer serenatus. Quatuor ergo mundi elementa illis diebus suis locis distincta sunt et ordinata. Tribus autem sequentibus diebus ornata sunt illa quatuor elementa. Quarta Ibid. c. 25.
enim die ornatum est firmamentum sole et luna et stellis. Quinta aer in volatilibus, et aquæ in piscibus ornamenta acceperunt. Sexta accepit terra jumenta et reptilia et bestias ; post quæ omnia factus est homo de terra et in terra, non tamen ad terram nec propter terram, sed ad cœlum et propter cœlum.

### G. *Ante alia de ornatu cœli agitur, sicut prius factum est.*

Quia ergo cœlum ceteris elementis specie* præstat, priusque aliis factum est, Aug. de Genesi ad litt.
ideo ante alia ornatur in quarto die, quo fiunt sidera : quæ ideo facta sunt, ut per lib. II, n. 27.
ea illustretur inferior pars, ne esset habitantibus tenebrosa. Infirmitatique hominum * speciem
provisum est, ut circumeunte sole potirentur homines diei noctisque vicissitudine, propter dormiendi vigilandique necessitatem ; et ideo etiam ne nox indecora remaneret, sed luna ac sideribus consolarentur homines quibus in nocte operandi necessitas incumberet, et quia quædam animalia sunt quæ lucem ferre non possunt. Quod autem subditur, Et sint in signa et tempora et dies et annos, quomodo accipiendum Ibid. n. 28.
sit, quæri solet. Ita enim dictum videtur, quasi quarto die cœpissent tempora, *Gen.* I, 14.
quum prius triduum sine tempore non fuerit. Ideoque tempora quæ fiunt per Aug. op.
sidera, non spatia morarum, sed vicissitudinem aeriæ qualitatis debemus accipere : cit. n. 27.
quia talia motibus siderum fiunt, sicut dies et anni quos usitate novimus. Sunt enim in signa serenitatis et tempestatis, et in tempora, quia per ea distinguimus quatuor

tempora anni, scilicet ver, æstatem, autumnum, hiemem. Vel, sunt in signa et in tempora, id est in distinctionem horarum : quia priusquam fierent, ordo temporum nullis notabatur indiciis, vel meridiana hora, vel qualibet hora. Hæc quarta die facta sunt.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS QUARTÆDECIMÆ

DESCRIPTO primo opere distinctionis præcedenti distinctione, hic describuntur duo alia opera distinctionis, videlicet productio firmamenti in medio aquarum, et congregatio inferiorum aquarum in locum unum. Et circa hæc quæstiones moventur in textu. Prima est, cujus figuræ sit cœlum ; secunda, an moveatur ; tertia, cur in descriptione horum non additur, Vidit Deus quod esset bonum, sicut in descriptione operum aliorum dierum.

## QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **Utrum firmamentum, id est cœlum stellatum, sit factum de aqua, et an vere in medio aquarum sit constitutum.**

De qua tamen quæstione jam introducta sunt multa, videlicet quod corpora cœlestia et elementaria sint ejusdem materiæ
*Gen.* i, 6, 7. ac naturæ. Et quod ita sit, scriptura Geneseos, quæ allegatur in littera, et ipse Magister in textu, sancti quoque doctores, Augustinus, Basilius, Ambrosius, Beda et alii multi expresse testantur; sed et multa loca Scripturæ canonicæ : ut illud in Psal-
*Ps.* ciii, 3. mo, Qui tegis aquis superiora ejus ; et
*Ps.* cxlviii, 4, 5. rursus, Aquæ quæ super cœlos sunt, laudent nomen Domini ; in hymno quoque
*Dan.* iii, 60. Puerorum, Benedicite, aquæ omnes quæ super cœlos sunt, Domino.

In oppositum sunt rationes Philosophi primo Cœli et mundi, ubi variis rationibus probat cœlum esse alterius naturæ quam elementa, utpote alienum a contrarietate,
A et nec grave nec leve : quod probat, quoniam naturaliter competit ei alius motus quam elementis, similiter alius locus, alia item figura, saltem pro parte.

Circa hæc scribit Alexander : Cœlum quod dicitur firmamentum, videtur esse ex eadem informi materia de qua dicitur in Genesi : Spiritus Domini ferebatur su- *Gen.* i, 2.
per aquas ; non tamen ex eadem materia propria : imo sicut differt cœlum crystallinum a firmamento, et aquæ inferiores
B congregatæ in unum locum differunt a firmamento, sic differunt propriæ materiæ singulorum istorum.

Præterea quidam dixerunt, quod frigidum et humidum per hanc rationem continet cœlum : cœlum continet ignem, ignis aerem, aer aquam. Ergo aqua similiter circumdare debuit totam terram ex omni parte : quod fieri nequivit propter animalia terræ. Hinc aquam elevari oportuit alibi, ut circumdare posset terram totam : ideo elevatæ sunt super firmamentum, ibique
C habent naturam frigidi et humidi.

Alii dicunt, quod solum sunt ibi secundum naturam humiditatis. In aqua namque sunt humiditas atque frigiditas. Humiditas autem continuativa fluxibilisque consistit, quoniam terra, quæ sicca est, continuitatem sine aqua non habet. Propterea medici dicunt, quod humiditas glutinum est membrorum. Non autem sunt super cœlum aquæ, in quantum fluxibiles sunt : fluerent enim deorsum. Ergo manent ibi secundum naturam continuatio-
D nis. Siquidem hæc proprietas continuativa nobilior est in aqua. Etenim quum in cœlis sit natura supercœlestium et inferiorum, oportuit ea conjungi. Ideo aqua est ibi secundum hanc conjunctivam et continuativam naturam.

Alii dicunt, quod sunt ibi secundum A naturam perspicui. Perspicuum vero est, quod habet aliquam dispositionem ad recipiendum lucem per totum. Verum hæ qualitates sunt ordinatæ, quia nil inordinatum est a summa Sapientia. Una ergo harum qualitatum alia exstat nobilior; certumque est quod secundum nobilissimam suam qualitatem ibi consistunt : hæc vero est perspicuitas. Aqua enim cum terra et aere ac cœlo stellato et igneo convenientiam habet. Cœlum autem stellatum et igneum nobiliora sunt terra et aere. Aqua B demum cum cœlo stellato convenit in diaphaneitate. Ergo aqua secundum hanc qualitatem est super cœlum. — Præterea, perspicuitas non est pura qualitas quando miscetur qualitatibus contrarium habentibus, ut cum humido gravi et calido sicco. Ergo alicubi est qualitas pura : quia ex ordinatione summæ sapientiæ Dei, si aliquid impurum sit alicubi, idem purum est alibi. In inferioribus autem qualitas ista impura est. In aqua namque est cum frigido et humido, in igne cum caliditate; in cœlo C quoque stellato cum quadam difformitate: quia hoc cœlum in orbe et stellis diversimode exstat dispositum, quum stella sit pars densior sui orbis. Ergo locus hujus perspicui secundum quod pura natura est, est supra cœlum stellatum et infra empyreum. In empyreo quippe esse non valet: quia empyreum dativum est luminis ; diaphanum vero est luminis receptivum : ergo super cœlum stellatum sunt aquæ istæ.
II *Petr.* III, 10. — Item, super illud B. Petri, Elementa calore solventur, asserit Glossa : Duo ele- D menta, videlicet aqua et ignis, absumentur; cœlum autem et terra in melius commutabuntur. Cœlum ergo crystallinum non habet aquas cum ponderositate, frigiditate aut humiditate, quoniam ignis ille conflagrationis non attinget usque ad cœlum illud. Talis vero erit renovatio duorum elementorum quæ remanebunt, quod omnes qualitates contrarium habentes, cedent in pœnam damnatorum. Si dicatur quod dispositio divina separabit ab aquis illis quæ sunt supra firmamentum, qualitates contrarias : contra, ipsa non faciet in cœlo stellato aquis illis inferiori, quod aliqua ejus pars cedat in locum damnatorum : ergo nec in aquis illis supremis.

Quoniam itaque Sancti super hoc nil certi definierunt, opinando dico, quod cœlum crystallinum seu aqueum, est ex luce sicut ex complemento, et ex perspicuitate tanquam ex dispositione materiali. Verumtamen Augustinus in libro de Civitate Dei fatetur : Sicut humidum est in cerebro, et manet ibi quamvis sit superius, sic humidum esse super firmamentum nil prohibet. Basilius quoque expressit, quod Deus disposuit ibi aquas ad temperandum ferventissimum solis calorem. In cujus etiam signum Saturnus dicitur frigidus esse. Sed advertendum, quod quoddam est calidum salvativum, ut calidum solis ; quoddam destructivum. — Hæc Alexander. Cujus positio generat quæstiones, utpote, quid intelligatur per lucem ex qua tanquam ex complemento factum dicit cœlum crystallinum; quid item per diaphaneitatem ex qua sicut materiali dispositione opinatur id factum, præsertim quum cœlum crystallinum non sit lucidum luce sensibili, sicut sol, alioqui non fieret nox in terra. Sancti quoque qui allegantur in littera, sensisse videntur quod aquæ illæ sint humidæ, quamvis non fluidæ, sicut crystallus, quæ est congelatissima aqua.

Præterea Bonaventura : In hac (inquit) quæstione propter diversitatem positionum debilitatemque rationum, vix dici potest aliquid certum ; sed ex diversis responsionibus elici potest quædam conjecturalis responsio sobria, inter fidem et rationem incedens quasi media via. Quidam enim viam ac rationem sapientiæ mundanæ sequentes, dixerunt quod supra firmamentum non sunt aquæ corporales, et Scripturas loqui de spiritualibus aquis, aut nomine firmamenti intelligi aerem superiorem. Quod ex verbis eliciunt Augustini tertiodecimo Confessionum dicentis : Sunt illæ aquæ quæ super firmamentum sunt,

immortales et ab omni corruptione secretæ.

Alii litteræ innitentes, dicunt quod super cœlum stellatum sit cœlum aqueæ naturæ, quod divina dispositio posuit ibi ad refrigerandum ætheris ardorem, ita quod Deus in mundi constitutione magis attendit finis utilitatem, quam formæ qualitatem. Hinc sicut in minori mundo, videlicet homine, posuit cerebrum sursum ad temperandum cordis calorem, sic supra cœlum stellatum locavit aqueum cœlum; et ibi aquæ illæ quiescunt, et sustentantur soliditate, ut tangit Beda, vel sua subtilitate, aut divina virtute sic ordinante. Sed quia credendum est sapientissimum mundi artificem corpora mundi optimo ordine collocasse, nec solum considerasse finis utilitatem, sed et perfectionis dignitatem, non apparet quod verum aquæ elementum supra firmamentum locaverit.

Hinc tertia positio est, quod supra firmamentum non sunt aquæ veræ et aqueo elemento consimiles in specie ac natura, sed ob similitudinem proprietatis in diaphaneitate vocantur aquæ; sunt etiam frigidæ effective. Sicque nomen aquæ tripliciter sumitur in descriptione primæ institutionis mundi. Primo, pro informi
*Gen.* I, 2. materia, ut ibi : Spiritus Domini ferebatur super aquas. Secundo, pro natura transpa-
*Ibid.* 6. renti et luminis retentiva, ut ibi : Fiat firmamentum in medio aquarum. Tertio, pro
*Ibid.* 9. ipso aquæ elemento, ut ibi : Congregentur aquæ in locum unum. Et sic supra sidereum cœlum veræ sunt aquæ, non tamen elementares, nec ejusdem naturæ cum illis, quantum ad corruptibilitatem, nec quantum ad gravitatem, ignobilitatem, grossitiem aut transfusibilitatem. Aqua autem quæ apud nos est, habet diaphaneitatem, non solum quia receptiva, sed etiam quoniam retentiva quodammodo est luminis, ut experientia docet. Nam si metallum ponatur in fundo vasis in tenebris, superfusa aqua liquida, videbitur sub luce retenta ab aqua. Sicque probari dicuntur rubini, qui per se non lucent de nocte. Ve-

A rum in his omnino cavendum est ne de incertis aliquid certitudinaliter asseratur : melius quippe est pie ambigere, quam temerarie definire. — Hæc Bonaventura.

In cujus positione videtur obscurum, quod dicit super cœlum stellatum consistere veras aquas, non tamen elementares, nec ejusdem naturæ cum illis, etc. Ex quo sequi apparet, quod illæ et istæ non sint aquæ univoce. Et si aquæ illæ sunt ex natura incorruptibiles, non videntur ejusdem naturæ cum istis ex natura sua corru-
B ptibilibus. Humiditas quoque et frigiditas videntur naturales proprietates aquæ, ut calor ignis.

Denique responsio Thomæ videtur satis consonare responsioni Bonaventuræ, dempto quod Thomas dicit aquas illas non esse vere aut veras aquas. Sic equidem ait : Circa hæc varia dicta sunt. Ambrosius namque in libro de Spiritu Sancto, videtur dicere, quod per aquas quæ super cœlos sunt, intelligitur Spiritus Sanctus. Sed hoc ad anagogicam, non ad litteralem pertinet
C expositionem. Alii dicunt, aquas illas esse de natura elementi quod apud nos est, et eas contineri ibidem virtute divina. Quod removet Augustinus, dicendo : In operibus sex dierum quibus natura instituta est, non quæritur quid Deus facere possit sua virtute, sed quid rerum patiatur natura, et quid eis conveniat. Augustinus quoque inquirendo, alium tangit modum, intelligendo per firmamentum aerem, super quem vapores aquæ ascendunt. Sed hoc non videtur concordare Scripturæ, quæ stellas
D asserit positas in firmamento; nisi forte firmamentum diversimode sumatur, quemadmodum Rabbi Moyses dicit, qui etiam expositionem hanc innuit.

Melius tamen intelligitur de firmamento quod est cœlum sidereum, supra quod sunt aquæ, non de natura aquæ quæ apud nos est, sed de natura quintæ essentiæ, habentes similitudinem cum aqua quæ apud nos est. Propter quod nomen aquæ Scriptura eis attribuit, occulta per nota sensibilia manifestans. Quæ similitudo attendi ne-

quit nisi secundum lucidum atque diaphanum, in quibus corpora inferiora cum cœlestibus conveniunt, ut secundo de Anima dicitur. Ideo sicut dicitur cœlum empyreum, id est igneum, quia cum igne convenit in hoc quod totum est lucidum ; sic dicitur cœlum crystallinum seu aqueum, in quantum convenit cum aqua in hoc quod est diaphanum, sive quod pars aliqua ejus sit lucens, ut in cœlo sidereo, cujus quædam partes lucent ut stellæ. Hoc autem cœlum aqueum nona est sphæra, ad quam primo reducunt astrologi motum orbis signorum communem omnibus stellis, qui est de occidente in orientem ; et iterum ponunt decimam sphæram, ad quam reducunt motum diurnum, qui est de oriente in occidentem.

Ita, quod Saturnus infrigidat, ex propria sua habet natura et virtute suam speciem consequente, non ex aquis quæ supra firmamentum sint : quæ etsi vere essent ibidem, non possent tamen infrigidare Saturnum, qui quum sit de natura quintæ essentiæ, non est susceptibilis peregrinæ impressionis : imo si essent ibi hujusmodi aquæ, potius infrigidarent stellas octavæ sphæræ tanquam sibi propinquiores, quarum tamen aliquæ calidissimi sunt effectus. — Amplius, in qualibet materialium specie oportet esse terminum quemdam rarefactionis ultra quem species non salvatur. Unde ultima raritas ad quam potest perveniri, est secundum quod materia stat sub forma ignis elementaris, ut asserit Commentator quarto Physicorum. Hinc aqua in tantum rarefieri posset, quod non maneret aqua, sed fieret aer aut ignis. Non ergo potest in tantum rarefieri, ut supra firmamentum levetur. Imo quum ignis maxime sit activus, non posset vapor ille pertransire regionem ignis quin consumeretur. Minus quoque esset possibile quod substantiam orbium penetraret, qui secundum omnes indivisibiles perhibentur. — Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione
art. 2. sexagesima octava : Augustino (inquit) te-
A stante, major est hujus Scripturæ auctoritas, quam omnis ingenii humani capacitas. Idcirco dicendum, quod quomodocumque aut qualescumque aquæ sint super firmamentum, nequaquam dubitandum est eas ibi esse. Quales vero sint, a diversis diversimode traditur. Etenim Origenes : Aquæ, ait, quæ super cœlos sunt, sunt spirituales substantiæ. Unde in Psalmo dicitur : Aquæ *Ps.* CXLVIII, 4, 5.
quæ super cœlos sunt, laudent nomen Domini. In Daniele quoque legitur : Benedi- *Dan.* III, 60.
cite, aquæ omnes quæ super cœlos sunt,
B Domino. Verum ad hoc respondet Basilius in tertio sui Hexaemeron, hoc non esse dictum sic quasi aquæ illæ rationales sint creaturæ, sed quia earum consideratio a sapientibus contemplata glorificationem perficit Creatoris. Nam idem dicitur ibi de igne et grandine.

Sunt igitur aquæ corporales; sed quales, oportet diversimode definire secundum diversas de firmamento sententias. Si enim firmamentum seu cœlum stellatum dicatur de natura elementorum, idem necesse
C est de aquis illis fateri. Quod si cœlum illud dicatur non esse elementaris naturæ, idem de aquis illis erit censendum, utpote quod sicut secundum Strabum dicitur cœlum empyreum, id est igneum, propter solum splendorem, ita dicetur aliquod cœlum aqueum, ob solam diaphaneitatem, quod est supra cœlum sidereum. Posito etiam quod firmamentum alterius sit naturæ præter quatuor elementa, adhuc potest dici aquas distinguere, si per aquam, non elementum aquæ, sed materiam cor-
D porum informem intelligamus : quia secundum hoc, quidquid est inter corpora, dividit aquas ab aquis. Si vero per firmamentum intelligatur pars aeris in qua nubes condensantur, sic aquæ super firmamentum exsistentes, sunt quæ vaporaliter resolutæ, super aliquam partem aeris elevantur. Intelligendo demum per firmamentum cœlum stellatum, per aquas has intelligendum est cœlum totum diaphanum, scilicet nona sphæra : quam aliqui dicunt primum mobile, quod revolvit in-

feriores cœlos motu diurno, ut operetur per A illum continuitatem generationis ; quemadmodum cœlum sidereum per motum qui est secundum zodiacum operatur diversitatem generationis et corruptionis per accessum et recessum, per diversas virtutes stellarum. — Hæc Thomas in Summa.

Idem Petrus : Aquæ (inquiens) illæ frigidæ sunt, non formaliter, sed effective seu virtualiter, et positæ sunt supra firmamentum ad temperandum in inferioribus effectum ardoris corporum superiorum. Ideo autem aquæ dicuntur, non quia de B aqua factæ sunt elementari, sed de parte clariori primæ materiæ, quæ intelligitur nomine aquæ. Nempe quum firmamentum ex duplici natura compositum sit, videlicet perspicua et luminosa, et ante omne difforme sit uniforme, oportet super firmamentum esse unum cœlum totaliter perspicuum, aliudque totaliter luminosum, id est cœlum crystallinum seu aqueum, et cœlum empyreum. Hæc Petrus.

Richardus præterea recitat hic opiniones præfatas, ad nullam declinans ; et ad- C dit, quod Augustinus tertiodecimo Confessionum videbatur sensisse aquas quæ super cœlos sunt, esse spirituales, seu angelos sanctos : idcirco in libro Retractationum hoc revocat.

At vero Albertus post multam argumentationem, auctoritati Scripturæ rationem subjiciens, respondet fideliter : Nobis (dicens) rationabilius videtur, quod supra duodecima distinctione ait Magister his verbis : Tria elementa permixtione confusa, circumquaque suspensa, eousque in al- D tum porrigebantur, quousque nunc summitas corporeæ naturæ pertingit ; et sicut quibusdam videtur, ultra locum firmamenti extendebatur moles illa, quæ in inferiori parte spissior erat et grossior, in superiori vero parte rarior atque subtilior : de qua rariori substantia putant quidam fuisse aquas quæ supra firmamentum esse dicuntur. Hanc opinionem sequentes, dicimus aquas super firmamentum esse certissime, propter cœlum crystallinum

Summ. th. 2a part. q. 52.

*Cf.* p. 3 F.

seu aqueum, quod Sancti ibi esse dicunt. Et dicimus quod materia hujus cœli est rarior atque nobilior illius informis primordialis materiæ pars. Dispositio autem materialis ad formam, ratione cujus disponitur et aptatur esse super firmamentum, est perspicuitas uniformis per totum, sicut aqua per totum perspicua est, et sicut crystallus. Forma vero per quam ad locum super firmamentum determinatur a Deo, est luminositas uniformis : per hanc namque est nobilior firmamento, atque secundum ordinem naturæ super illud locata. Hæc Albertus.

Verum, ut tetigi, cœlum illud non potest p. 51 C'. dici luminosum luminositate perceptibili oculo corporali, alioqui indesinenter excluderet noctem a terra. Et quamvis Albertus prætacto respondeat modo in Summa, nihilo minus libro de Coæquævis conscripsit : Quum cœlum non habeat motum, nec potentias, nec qualitates elementorum, non potest esse de elementorum natura.

At vero Durandus Thomam hic sequens : Supra lunam, ait, non est locus generationis et corruptionis. Unde Philosophus loquitur, quod super orbem lunæ non est malum. Si autem supra cœlum stellatum essent aquæ elementares, esset ibi locus generationis et corruptionis. Si etenim aquæ essent inter duas sphæras cœlestes, possent per motum cœlestium corporum calefieri et rarefieri ultra quam congruit formæ aquæ ; sicque eis corruptis aliquid generaretur, ut aer aut ignis : quod ibi fieri nequit. Non ergo sunt ibi aquæ veræ. Hæc Durandus.

Verumtamen hæc ratio non convincit. Nam multi dicunt quod nona sphæra sit mobile primum. Et quamvis ponatur decima sphæra mobilis, dici posset quod aqua inter eam et octavam sphæram locata, sic esset disposita, quod tali motu alterari non posset, quemadmodum nec octava sphæra a nona, sed simul circumvolverentur.

Denique circa præhabita Antisiodorensis multa conscribit, quæ in introductis continentur. Et sequitur textum ac Moysen

magis quam Aristotelem, ponendo intervalla dierum et opus creationis præcessisse opus distinctionis, opus quoque distinctionis opus ornatus, et de prima illa informi materia facta esse cœlestia corpora.

At vero Scotus quærit hic, an corpus cœleste sit simplex essentia. In cujus quæsiti responsione inducit, utrum in corporibus cœlestibus sit materia. Ad quod respondendo, inserit et hoc, an orbes cœlestes sint animati. Quantum ad primum, testatur : Aliter videtur hic respondendum secundum philosophos, et aliter secundum theologos. Secundum intentionem namque Philosophi, quum omnis potentia passiva materiæ sit potentia contradictionis, ut dicitur nono Metaphysicæ, et quodcumque sempiternum sit necessarium, et ita nequaquam in potentia contradictionis, cœlum quoque secundum ipsum Philosophum sit sempiternum, sequitur quod secundum ipsum, nihil sit in cœlo exsistens in potentia contradictionis, atque per consequens nec habens materiam : quam si haberet, formaliter corruptibile esset, quemadmodum ignis. Dato enim quod non esset aliquod agens extra, quod posset ipsum corrumpere, quia non haberet contrarium, hoc non tolleret quin intra haberet principium corruptionis, quo res potest esse et non esse, ut ignis. Et in hoc videtur Averroes in libro de Substantia orbis, melius habere intentionem Philosophi, quam alii ponentes in cœlo materiam. Hæc Scotus.

Cui objici possunt duo. Primum, quod ista responsio videtur incidere articulum Parisiensem damnatum, quo prohibetur sic responderi : Aliter dicendum est secundum Aristotelem seu naturalem rationem, et aliter secundum Scripturam seu fidem vel theologicam traditionem : quoniam talis responsio sonat ac si sint duæ veritates sibi invicem contrariæ, quum tamen verum consonet vero, nec aliquid veritati contrarietur nisi falsum; et quidquid theologicæ veritati repugnat, falsum est absolute. Secundum est, quia supra probatum est copiose, quod opinio illa Averrois exstat erronea, Aristoteli quoque contraria. *Cf.* p. 24 B', et t. XXI, p. 201 A.

Insuper ait Scotus : Secundum theologos ponenda est in cœlo materia, quoniam chaos, quod ponunt attigisse usque ad cœlum empyreum, erat materia omnium corporalium contentorum sub cœlo empyreo; imo poneretur ibi materia secundum se, et quantum est ex se ejusdem rationis, sicque cœlum quantum est ex materia sua, corruptibile esset. — Sed hujus dicti contrarium jam supra innotuit. *Cf.* p. 21 B. Quid vero de animatione cœlorum Scotus loquatur, infra pandetur.

Postremo de his scribit diffuse Guillelmus prima parte libri de Universo, sequens et ipse fideliter Moysen sanctum, ex divina inspiratione locutum, magis quam Aristotelem condemnatum, humana ratione in multis deceptum : Declarabo, inquiens, firmamentum factum esse in medio aquarum, atque dividere aquas ab aquis, utpote abyssum illam quæ implevit totam concavitatem cœli empyrei usque ad terram. Factum quippe, locatum et ordinatum est firmamentum hoc in medio corporum extremorum, id est in medio mundi, puta in medio spatio quod est inter cœlum empyreum et terram : et hoc medium fuit aquarum. Quod si quis dicat aquas illas supra firmamentum supervacue esse, respondebo quod sicut in mundo isto inferiori non sunt supervacuæ aquæ ex quibus facti sunt pisces, qui et conservantur in aquis : sic nec consumptæ nec supervacuæ sunt aquæ superiores, ex quibus formati sunt cœli; quos et verisimile est conservari in aquis illis, sicut ex ipsis sunt generati. Denique concordant hæc opinioni dicentium cœlos esse ex aquis illis per congelationem earum vehementissimam et obdurationem fortissimam instar crystalli. Unde et crystallinæ substantiæ eos esse sunt opinati, sed longe nobilioris atque subtilioris quam crystallus terrestris.

Verumtamen hoc potius dicitur, quo-

niam color crystallinus secundum vulgi A opinionem apparet in eis, color quoque sapphireus vel hyacinthinus, juxta illud *Exod.* XXIV, 10. in Exodo : Subter Deum Israel erat quasi opus lapidis sapphirini, quasi cœlum quando serenum est. Impossibile autem videtur ut vere crystallinæ substantiæ sit aliquod cœlorum per congelationem ex medio aquarum. Congelari enim non videtur aqua, nisi ex vehementia frigiditatis; neque congelatio aliud est, quam frigiditatis excessus. Qualiter autem congelatum fuisset medium illud aquarum, remanentibus B extremis in temperantia suæ naturæ, præsertim quum superiores partes omnium aquarum prius congelentur, et ob id superior pars. aquæ prius debuit congelari ? Amplius, crystallina substantia plus est terrestris quam aquea. Substantia quippe crystalli omniumque gemmarum, non est nisi cinis, caloris vehementia resolutus seu liquefactus, et postmodum congelatus : nam per contritionem aut comminutionem resolvuntur in cinerem. Idem est sentiendum de vitro. Rursus, si substantia C cœlorum esset crystallina, quasi incomparabiliter ponderosior esset quam tota terra : quare nec super ignem, nec super aerem stare posset. Adhuc, quum ignis impleat concavitatem cœli lunaris usque ad aera, quomodo stabit contiguum tanto igni cœlum lunæ, si crystallina est ejus substantia ? Itaque propter similitudinem apparitionis et visus parvitatem, ac propter stabilitatem et soliditatem substantiæ cœlorum, dictum est cœlum crystallinum. Est quippe crystallus difficillima ad D liquefaciendum atque secandum. Forma ergo cœlorum, quam medium illud aquarum in sua suscepit materia, distinctæ naturæ est a formis elementorum et elementatorum : ideo nec a calore, neque frigiditate exstat passibilis.

Præterea, mirum cur quidam mirantur esse super cœlos aquas hujusmodi, quum nullus miretur aut horreat ignem esse sub aquis, imo sub terra, sicut apparet ex locis naturalium balneorum, et ex inundationibus ac quasi diluviis ignis, quæ ex montibus tribus erumpunt, puta Vulcano, Ætna, Chimæra : quod non est minus contra naturam, quam aquas super cœlos consistere. Nec dici potest quod ibi fuerunt repositæ propter diluvium tunc futurum, et ut aqua pluviarum inde descendat. Impossibile enim est aquam inde descendere, eo quod cœlum omnino sit solidum ; nec infra mille annos posset in terram pertingere, ut in libro de Profunditate cœlorum ostensum est. Nec dicendum est quod sint ibi veluti in thesauris, eo quod scriptum sit : Ponens in thesauris abyssos. *Ps.* XXXII, 7. Nam et simili modo in libro Job fertur : Numquid ingressus es thesauros nivis, aut *Job* XXXVIII, 22. thesauros grandinis adspexisti ? Atque in Psalmo : Qui producit ventos de thesauris *Ps.* CXXXIV, 7. suis ; quum tamen venti non sint nisi dum flant.

Ideo dico, quod aquæ quæ super cœlos sunt, non sunt ibi in forma aquarum quæ circa nos sunt, sed ex eis regio illa quæ cœlo empyreo circumtegitur, sic est facta, ut sit amœna et salubris, atque per omnem modum apta habitatio glorificandis hominibus, conveniensque immortalitati ac impassibilitati vitæ eorum, sicut quibusdam forsan videtur. Nempe quum homines in aquis quæ hic sunt, vivere nequeant, necesse est regionem superiorum aquarum sic esse dispositam, ut requirit salubritas immortalitatis et incorruptionis futuræ post resurrectionem mortuorum. Convenientius namque videtur ut regio illa sit habitatio hominum glorificandorum, quam substantia cœli empyrei, ut quidam forsitan opinantur, quum cœlum empyreum ob suam soliditatem spirationi et respirationi nequeat deservire. Quare si spirabitur et respirabitur in illa vita, habitatio illa infra cœlum empyreum sola videtur conveniens glorificandis hominibus. Denique pulchritudo ac splendor cœli empyrei magis digna est conspici, quam calcari. Imo quum cœlum illud sit tectum totius mundi, non convenit ut subsit habitantium pedibus, sed ut superemineat

eorum capitibus. Ergo aquæ illæ jam versæ sunt in corpus tale, quale jam dixi; aut vertentur, dum homines glorificandi fuerint glorificati, et transferentur in altum. — Hæc Guillelmus.

Qui in his intricatus videtur et singularis opinionis, dicendo cœlos factos ex aqua illa primordialiter condita, et tamen distinctæ esse naturæ ab elementis seu aqua inferiori. Et multa superius tacta contra hoc objici queunt. Quod vero subjungit de cœlo aqueo, quod erit habitatio hominum glorificatorum, videtur dissonare a communi doctrina Sanctorum, dicentium quod in ipso cœlo empyreo morabuntur. Verum hoc ad quartum Sententiarum est reservandum. Apparet quoque quod senserit, quod cœlum empyreum cœlumque aqueum de quo loquitur, splendebunt luce perceptibili visu exteriori. Quod demum ait, versas aut vertendas esse aquas illas in corpus quod erit habitatio glorificatorum, dubium habet qualiter facta sit aut fiet versio illa, an per corruptionem et expulsionem prioris formæ substantialis. Et multa circa hoc inquirenda occurrunt. Loquitur tamen caute, non quasi secundum propriam, sed aliorum opinionem, et forsan non audens exprimere evidenter quod sentit : quia revera illa opinio est inepta, nec aliquod cœlum nimis dignum est, ut in eo detineantur qui Deo beatifice perfruuntur.

## QUÆSTIO II

SEcundo quæritur, **An cœlum stellatum seu firmamentum sit de natura elementorum.**

Quod sic, videtur ex littera Genesis, et ex verbis Magistri in textu, imo auctoritate eorum quos allegat.

In oppositum videtur auctoritas magni Dionysii, quarto capitulo libri de Divinis nominibus affirmantis : Cœli et sidera ingenerabilem et invariabilem habent substantiam.

A Ad hoc Thomas respondet : Circa hoc fuit diversa philosophorum opinio. Omnes namque ante Aristotelem dixerunt cœlum esse de natura quatuor elementorum. Quod Aristoteles primo improbavit, dicens cœlum esse sine gravitate et levitate aliisque contrariis, ut patet primo Cœli. Et propter efficaciam rationum ejus, posteriores philosophi consenserunt ei. Unde nunc omnes opinionem ejus sequuntur. Expositores quoque Scripturæ diversificati sunt, secundum quod diversorum philosophorum B doctrinis in philosophia eruditi fuerunt. Basilius namque et Augustinus et plures Sanctorum, sequuntur in philosophicis quæ ad fidem non spectant, opiniones Platonis : et ideo ponunt cœlum de natura quatuor elementorum. Porro B. Dionysius fere ubique Aristotelem sequitur, ut patet diligenter inspicienti libros ipsius. Hinc quarto capitulo de Divinis nominibus secernit cœlestia corpora ab inferiorum natura, ut patet in auctoritate ejus præallegata : cui consentio. Hæc Thomas in Scripto.

C Insuper in prima parte, quæstione sexagesima octava : Considerando, inquit, superficie tenus litteram Genesis, posset quis imaginationem concipere similem imaginationi antiquorum philosophorum, dicentium aquam esse corpus quoddam infinitum, et omnium corporum aliorum principium; quod corpus immensum posset accipere aliquis nomine abyssi, quum dicitur quod tenebræ erant super faciem abyssi. Dicebant quoque, quod cœlum sensibile quod videmus, non continet intra se D omnia corporalia, sed est infinitum corpus aquarum supra et extra cœlum. Et juxta hoc diceretur quod firmamentum dividit inter aquas superiores et inferiores. Sed quia hæc opinio rationabiliter reprobatur, non est Scriptura sic intelligenda. Idcirco dicendum, quod Moyses rudi populo loquens, atque eorum imbecillitati condescendens, illa tantum proposuit eis, quæ sensui manifeste apparent. Aer autem non ita aperte ab omnibus percipitur sensu, ut aqua et terra. Ut tamen veritatem capaci-

art. 3.

*Gen.* I, 2.

bus exprimeret, dat locum intelligendi eumdem, significans ipsum quasi aquæ connexum, dicendo : Tenebræ erant super faciem abyssi. Per quod datur intelligi, super faciem aquæ esse aliquod corpus diaphanum, quod est subjectum lucis et tenebrarum. — Amplius, Empedocles dixit stellatum cœlum ex elementis esse compositum, non tamen dissolubile esse : quia in eis non est lis, sed amicitia tantum. Alii dixerunt firmamentum esse de natura elementorum, non quasi ex elementis compositum, sed quasi simplex elementum, ut Plato, qui dixit corpus cœleste elementum ignis exsistere. Quidam posuerunt cœlum non esse de natura elementorum, sed esse quintum corpus, ut Aristoteles. — Hæc Thomas in Summa. Cui objici potest, quod Plato perhibuit stellas esse de ignis natura, ipsosque orbes de aqua, ut et infra patebit.

Idem Petrus : Plato, inquiens, in Timæo asseruit, quod sphæra ignis est cœlum, qui non habens altius quo ascendat, revolvitur in circulum.

Concordat quoque Richardus : Aliqui (dicens) posuerunt cœlum igneæ esse naturæ, imo ipsum ignem in sphæra sua, non ponentes aliquam quintam naturam corpoream simplicem. Cujus opinionis videtur Martianus fuisse, dicens quod mundus constat ex quatuor elementis instar sphæræ globatus ; Plato etiam in Timæo, et Augustinus decimo de Trinitate, ubi videtur abjicere opinionem ponentium quintum corpus super quatuor elementa. Sed istud est contra Aristotelem et Commentatorem, contra Avicennam ac Algazelem : et quod majus est, contra rationem. Quod primo probatur per motus naturam. Quodlibet quippe elementum habet proprium motum et rectum, neque possibile est unum corpus habere duos motus naturales. Cœlum autem naturaliter movetur motu circulari. Secundo, per naturam cœlestium corporum. Experientia docet quod Saturnus infrigidat, luna humectat, ignis vero calefacit et siccat. Ergo Saturnus et

A luna non sunt igneæ naturæ : igitur nec cœlum in quo luminaria ista consistunt. Sol demum calefacit atque desiccat, terra infrigidat, aer et aqua humectant : sol ergo non est naturæ terreæ nec aqueæ neque aeriæ. Tertio, ex parte mixtionis elementorum. Elementa enim habent contrarias qualitates. Contraria vero nunquam conveniunt ad aliquid unum constituendum : imo a se diffugiunt, nisi per aliquid sublimatum super contrarietatem concilientur. Ergo est corpus quintum, non habens B contrarium. Quarto, ex parte salvationis elementorum. Unum elementum non est per se salvativum, sed potius corruptivum alterius ; et tamen unum elementum renuit separari ab alio, ut patet in clepsydra, in qua dum obturatur foramen superius, ne aer possit intrare, aqua non descendit per inferiora foramina : ergo hoc est ex influentia corporis superioris. Hæc Richardus. — Concordat Udalricus.

Albertus quoque : Firmamentum, ait, *Summ. th. 2a part. q. 53.* duobus dicitur modis. Primo, a firmitate C naturæ naturaliter incorruptibilis, quoniam tota natura sua est a contrariis aliena, et a contrariorum actione et passione immunis : unde secundum Philosophum, non recipit peregrinas impressiones. Sicque totum corpus quod dicitur quinta essentia, a luna supra, dicitur firmamentum, atque in decem comprehenditur cœlis, videlicet sphæris septem planetarum, et cœlo stellarum fixarum, cœloque crystallino, et cœlo empyreo. Secundo dicitur firmamentum a firmitate standi ac distinguendi inter D aquas : sicque solum cœlum stellatum firmamentum vocatur. Itaque sol et luna aliique planetæ sunt in firmamento primo modo accepto, juxta illud Genesis : Fecit Deus duo luminaria, et posuit ea in firmamento cœli ; *Gen. I, 16, 17.* itemque, Fiant luminaria in firmamento cœli. *Ibid. 14.*

Præterea cœlum, secundum Augustinum, non est de natura aquæ deorsum fluxibilis, sed est ex aqua quæ propter naturam puritatis in substantia, et perspicuitatis in dispositione materiali, ac lumi-

nositatis in profundum sui, per opus distinctionis sita est super cœlos, ut ex ea formarentur cœlestia, sicut est dictum. Et illa aqua nullum est elementum, nec in ea sunt humidum et frigidum conjuncta in elementi complexione, sed confusa ut omnes aliæ qualitates. Nec materia illa ad formam cœli est determinata, nisi puritate substantiæ et perspicuitate ac luminositate. Nec cœlum est igneum, quamvis Plato et Democritus hoc dixerunt. Est tamen compositum ex essentialibus partibus, scilicet ex forma et materia, et resolubile in easdem resolutione rationis, non reali. Per opus quippe distinctionis divinæ materia cœli determinata est ad suam formam, sicut et alia quæ Deus creavit. Verumtamen Aristoteles asserit cœlum esse simplex, quia non constat ex contrariis, neque ex elementis.

Sed objici potest, quoniam Ptolemæus in Almagesti, et Albumasar in Introductorio suo, dividunt stellas, et dicunt aliquas esse graves, ut Saturnum, Jovem et Martem; quasdam vero leves, ut lunam, Mercurium, Venerem; gravissimas autem, quæ sunt in cœlo stellato. Gravia vero et levia ex contrariis constant et elementis. Macrobius quoque suam sic incipit philosophiam : Mundus ex quatuor constat elementis, iisdemque totis. Idem loquitur Martianus. — Et respondendum, quod grave et leve dicuntur dupliciter, utpote a natura et ab actu. A natura, ut quæ ex contrariis sunt composita. Ab actu, ut velox et tardum, prout sexto Physicorum dicit Philosophus: Velox dividit tempus, tardum autem magnitudinem. Velox quippe in tempore parvo transit spatium multum, tardum autem in tempore magno spatium parvum. Sicque stellæ dicuntur veloces et tardæ atque tardissimæ. Sicque tarda et velocia ex contrariis composita non sunt. At vero Macrobius totus fuit Platonicus : idcirco Platonem sequens hoc dixit. Aristoteles vero Peripateticus improbavit illam opinionem, necessariis argumentis probans quod materia corporis cœlestis non est in potentia

A nisi ad *ubi*. — Hæc Albertus in Summa.

Præterea Bonaventura diffuse scribit circa hæc, dicens in primis philosophos communiter posuisse, quod corpora cœlestia non sint elementaris naturæ ; sanctos vero doctores voce tenus sensisse contrarium. Quos tamen concordat, dicendo quod Sancti corpora illa dixerunt elementaris naturæ propter similitudinem in claritate, diaphaneitate, effectibusque quibusdam, non propter veritatem naturæ specificæ. — Conformem concordantiam tangit Albertus, di-
B cens : Aristoteles ait quod antiqui dixerunt q. 53.
cœlum igneum esse. Et hoc, ut ipse subjungit, quoniam omne corpus inflammans aut inflammatum inflammatione activa seu passiva aut utraque, ignem vocabant. Videntesque omne corpus cœleste suo lumine esse inflammans aut inflammatum, asserebant igneum esse. Et hic non est ignis qui est elementum, sed qui est lumen aut lux. Hæc Albertus.

Verumtamen, si ea quæ Magister in textu conscribit pensentur, patebit quod con-
C cordantia ista non sit nisi ad hominem sive ad aerem, quum certum sit Platonem et Platonicos antiquiores quoque sensisse, quod corpora cœlestia sint vere elementaris naturæ ; atque hoc ipsum Augustinum, Basilium, Bedam, Damascenum, aliosque præallegatos sensisse, ut S. Thomas vere et plane enarrat, et infra ex verbis clarebit S. Ambrosii.

Porro Alexander : Cœlum, inquit, stella- *Cf.* p. 50 A'.
tum videtur ex eadem esse informi materia de qua dicitur Genesis primo : Spiritus *Gen.* I, 2.
D Domini ferebatur super aquas ; non tamen ex eadem materia propria : imo sicut differt cœlum crystallinum a firmamento, et aquæ inferiores differunt a firmamento, ita differunt propriæ horum singulorum materiæ. — Quæ responsio brevis est et satis obscura, sed ex prætactis ejus verbis clarius innotescit.

Præterea Parisiensis libro de Universo, prima parte : Generatio, inquit, novem cœlorum, ex aquis est facta, id est ex materia quæ erat inter cœlum empyreum et

terram. Alioqui quid factum esset de aqua illa? Non enim per motum localem translata est ad alium locum, quum non fuerit tunc alius locus. Quumque impossibile fuerit eam remansisse in loco in quo nunc sunt cœli novem, quum totum hunc locum cœli hi occupent, constat eam per corruptionem transisse in generationem cœlorum. Quod fieri in instanti nequivit : alias eadem materia simul et semel sub pluribus substantialibus formis stetisset. Hinc aliter facta est generatio cœli primi, puta empyrei, et ceterorum cœlorum. Ego autem intendo hic litteram Moysis planam defendere. — Habet autem quæstionem, a qua parte inceperit generatio cœlorum. Estque verisimile quod cœlum quod vocant *aplanum,* primum creatum fuerit, id est in prima parte diei, deinde cœlum fixarum stellarum quasi in parte secunda, tertio cœlum Saturni, et ita donec veniatur ad cœlum lunæ. Quod etiam videtur requirere ordo dignitatis et nobilitatis cœlorum. Idem enim est ordo cœlorum in dignitate et nobilitate, et in situ seu altitudinis positione, et secundum Alpetragium, etiam in velocitate et tarditate. Quibusdam quoque videtur, quod virtutes et operationes altiorum cœlorum inferioribus influunt cœlis. Aliqui tamen potius opinantur, quod omnes cœli isti sint simul formati, eo quod Deus propria virtute per se fabricatus est eos. Sicque nomine firmamenti, horum cœlorum congeries designatur. — Hæc Guillelmus. Qui de his scribit prolixe, et inquisitorie magis quam assertorie, atque diversas tangit opiniones.

Postremo, omnibus jam prætactis rite pro posse pensatis, securius reor textum Geneseos ac sanctos sequi doctores, et ipsam canonicæ Scripturæ defendere veritatem. Certum est autem, excellentiores sanctos doctores, tam Latinos quam Græcos, Hieronymum, Augustinum, Ambrosium, Gregorium, posterioresque multos, videlicet Bedam, Strabum, Rabanum, Alcuinum Albinum, et inter Græcos Basilium, Chrysostomum, Gregorium Nyssenum, A Joannem Damascenum et alios plures, ita egisse, ita quod omnes hi senserunt, scripserunt et fassi sunt corpora cœlestia elementaris esse naturæ; opinionem quoque illam, quod sint altioris speciei et quintæ essentiæ, ex intentione redarguisse, prout ex præallegatis ostenditur. Nam et B. Ambrosius in suo fatur Hexaemeron : De natura et qualitate substantiæ cœli quid enumerem ea quæ disputationibus suis philosophi texuerunt, quum quidam asserant illud ex quatuor elementis compo- B situm, alii quintam quamdam naturam novi corporis ad constitutionem ejus inducant, atque confingant æthereum esse corpus, cui neque ignis admixtus sit, neque aer, nec aqua, nec terra, quia hujusmodi elementa proprium habent motum, usum et cursum? Sed non ista opinio propheticæ potuit obviare sententiæ, quam et Christus in Evangelio approbavit : qua dicitur, Initio tu, Domine, terram fundasti, *Ps.* ci, 26, 27. et opera manuum tuarum sunt cœli; ipsi peribunt, et sicut vestimentum vetera- C scent. Nil igitur agunt qui ad defendendum cœli perpetuitatem, quintum corpus æthereum introducunt, quum videant unius membri partem dissimilem ceteris labem corpori magis afferre. Hæc Ambrosius. Ita et Augustinus libro de Trinitate : Quidam præter humum et humorem, aerem et ignem, quintam nescio quam inducunt essentiam.

Argumenta demum Philosophi non videntur magni vigoris, quum et elementa superiora, quibus naturaliter convenit sur- D sum moveri, naturaliter moveantur deorsum in generatione mixtorum : quibus per comparationem et respectum ad universalem naturam, et propter conservationem boni universi, convenit moveri deorsum, sicut et aquæ aliquando convenit naturaliter moveri sursum, etiam ultra particularem suæ naturæ proprietatem ad vacuum evitandum. Denique posset defendi, cœlum sic esse contemperatum, seu naturas et proprietates elementorum sic esse contemperatas in cœlis cœlestibusque corpo-

ribus, ut nec sursum nec deorsum moveri sit eis naturale, sed orbiculariter circumvolvi, præsertim per respectum ad totius universi naturam consistentiamque servandam. Sed et igni sub orbe lunæ non violenter, sed naturaliter, convenit circulariter circumferri. — Quamvis etiam Guillelmus et alii quidam testentur corpora cœlestia esse formata ex informi et confusa illa materia primo creata, quæ quandoque nomine aquæ significatur, et a terra usque ad cœlum empyreum protendebatur, secundum Magistrum in littera, et eos quos ipse allegat ; non tamen fatentur quod ex aqua elementari sint procreata. Hæc breviter tetigisse reor sufficere, quia materia infra certitudinem est, nec expedit in ea aliquid incaute asserere. Propter quod libro secundo, capitulo sexto, asserit Damascenus : Substantiam cœli nimium quærere non oportet, ignotam nobis exsistentem.

## QUÆSTIO III

Tertio quæritur, **Quot sint cœli.**

Videtur quod tantum sint tres, quia
II *Cor.* XII, 2. Apostolus raptum se protestatur usque ad tertium cœlum, et hoc fuit cœlum supremum. Rabanus vero ponit septem cœlos. Cui objicitur quod septem sunt cœli planetarum, et octavum est cœlum stellatum, nonum vero cœlum crystallinum; et aliqui addunt decimam mobilem sphæram, ut Thebit, quod et Thomas supra secutus est.

In contrarium sunt quæ habentur in littera.

Summ. th. 2a part. q. 54. Ad hæc respondet Albertus : Damascenus libro secundo, capitulo sexto, ponit decem cœlos, puta empyreum, aqueum et stellatum, septemque orbes planetarum.

Sed quærendum quomodo intelligatur il-
*Deut.* X, 14. lud Deuteronomii : En Domini Dei tui cœlum est, et cœlum cœli. Ubi Rabanus ait in Glossa : Aliqui dicunt tres esse cœlos,
A videlicet aerium, æthereum atque sidereum; aliqui septem, utpote aerium, æthereum, olympium, quartum igneum, quintum firmamentum, sextum aqueum, septimum angelorum. Nempe secundum Rabanum, ad esse cœli duo requiruntur : primum, quod ubique circulariter aliquod corporum simplicium contineat ; secundum, quod sit perspicuum, receptivum luminis ac dativum. Hinc aqua et terra quum non contineant aliquod corpus simplex, nec receptiva sint luminis, nec dativa, non sunt
B cœli. Sed tot, secundum Rabanum, sunt cœli, quot modis contingit multiplicari perspicuum circulariter aliquid continens simplex. Tale vero perspicuum aut est receptivum luminis, aut dativum; aut motum, aut non motum; et aut uniforme in lumine, aut non uniforme. Si est dativum luminis uniforme et non motum, sic est cœlum empyreum. Si vero est dativum luminis uniforme motum, sic est cœlum crystallinum seu aqueum. Si est dativum luminis non uniforme et motum, sic est
C firmamentum. Qui tres cœli ad quintam spectant essentiam. Porro quarta combinatio esse nequit, puta non uniforme immotum, quoniam omne non uniforme movetur. Quod si sit luminis receptivum, non dativum : aut recipit illud separabiliter, aut inseparabiliter. Si inseparabiliter, aut hoc est secundum circulum superioris superficiei, quæ est in forma convexi, aut secundum circulum inferioris superficiei. Si secundum circulum superioris superficiei, quæ est in forma convexi, ita est
D igneum cœlum seu sphæra ignis. Ignis namque est corpus inseparabiliter recipiens lumen, quum in Topicis dicat Philosophus, quod ignis in propria natura lux est. Atque ut loquitur Avicenna, ignis secundum superficiem suam superiorem seu exteriorem, ubique tangit cameram cœli lunæ. Si vero secundum superficiem inferiorem, quæ est in forma concavi, sic est cœlum olympium, ab ὅλον quod est totum, et λάμπος, lucidum : quasi totum lucidum ; a quo etiam dicitur limpidum, quod est

clarum. Si autem receptivum est luminis separabiliter, est cœlum aerium. Aer quippe præsente lumine illustratur, quo subtracto obtenebratur. Quod tamen secundum Rabanum, in duo dividitur. Si enim accipitur aer in regione seu parte sua inferiori, vocatur proprie cœlum aerium, *Matth.* XIII, 4. juxta illud Matthæi : Volucres cœli comederunt illud ; atque illud Danielis : *Dan.* III, 80. Benedicite, omnes volucres cœli, Domino. Si vero sumatur aer secundum partem suam superiorem inflammabilem ex motu astrorum vicinitateque ignis, sic Rabanus vocat illud æthereum : quia ut ait Philosophus primo Meteororum, antiqui omne corpus simplex inflammans et inflammabile vocaverunt æthera. — Hæc Albertus.

At vero Thomas : Cœlum inquit, dici potest aut solum ab aliqua proprietate cœlesti, aut a proprietate pariter et natura. Natura namque corporis cœlestis est, ut separatum sit a corruptione atque contrariis ; proprietates vero ejus præcipue attenduntur in altitudine situs et participatione claritatis. Si igitur nominetur cœlum a natura atque cœlesti proprietate, sic est triplex cœlum : quorum unum est uniforme et immobile, puta empyreum ; secundum uniforme ac mobile, ut cœlum crystallinum ; tertium difforme et mobile, ut cœlum stellatum. Si vero dicatur a proprietatibus ipsis cœlestibus tantum, sic erit quadruplex cœlum. Sunt etenim duo elementa, quæ simul claritatem participant lucis et altitudinem situs, videlicet aer et ignis : in quorum utroque distinguitur pars superior quantum ad convexum sphæræ ipsius, pars quoque inferior quantum ad concavum. Pars ergo superior ignis dicitur cœlum igneum, quoniam ignis ibi purissimus est, propriam servans naturam ; pars autem ejus inferior dicitur cœlum olympium, a monte Olympo in Macedonia sito, qui ultra nubes porrigitur. Superior demum pars aeris dicitur cœlum æthereum, ob ejus inflammationem ex ignis propinquitate, quia ut dicitur primo Cœli et mundi, æther est corpus velocis

A motus, cito inflammabile et inflammans ; inferior autem pars aeris dicitur cœlum aerium, in quo est natura aeris nobis noti, atque in nostrum provenientis usum. — Itaque cœlum superbeatissimæ Trinitatis dicitur metaphorice ipsa celsitudo majestatis divinæ. Cœlum quoque, quamvis ex natura sua habet partem superiorem et inferiorem, non tamen in duplex cœlum dividitur, quoniam alterabile non est, sed in utraque sui parte unius manet dispositionis atque naturæ. Imo cœli

B septem planetarum sub cœlo includuntur stellato, quia in hoc omnes conveniunt cum fixarum sphæra stellarum, quod habent difformitatem in partibus, eo quod aliqua pars eorum est lucida, ut stella, et altera pars diaphana, ut reliquæ partes orbis. Porro quum triplex distinguitur cœlum, intelligitur, secundum Glossam, triplex genus visionis, triplexve hierarchia. Vel dicitur triplex cœlum, quod naturam habet cœlestem ; sicque tertium cœlum consistit empyreum. Hæc Thomas

C in Scripto.

Præterea in prima parte, quæstione sexagesima octava, respondendo ad istud, utrum sit tantum unum cœlum an plures : De hoc, inquit, videtur quædam esse diversi- art. 4. tas inter Basilium atque Chrysostomum. Chrysostomus namque dicit non esse nisi unum cœlum. Quod vero pluraliter dicitur, Laudate eum, cœli cœlorum : est pro- *Ps.* CXLVIII, 4. pter proprietatem linguæ Hebrææ, in qua consuetum est ut cœlum pluraliter tantum significetur, sicut et in Latino quæ-

D dam nomina singulari numero carent. Porro Basilius, sequensque eum Damascenus, plures esse cœlos testantur. Verum ista diversitas vocalis est potius quam realis. Chrysostomus quippe unum cœlum nominat, totum quod est super aquam et terram. Sed quia in corpore isto multæ sunt distinctiones, Basilius asserit plures esse cœlos. Damascenus vero vocat cœlum aerium, totum spatium quod est ab aquis usque ad orbem lunæ. Ponit quoque cœlum *II Cor.* XII, 2. sidereum, et tertium usque quod raptus

est Paulus. (Cetera ut supra.) Hæc Thomas in Summa.

At vero Petrus : Cœlum, ait, dicitur a celando. Hinc cœlum vocamus, quod habet virtutem universalem continendi et celandi hunc mundum inferiorem. Aut ergo habet virtutem incorruptibilem, et sic proprie dicitur cœlum; aut corruptibilem, sicque ignis et aer dicuntur cœlum : et utrumque dupliciter, utpote secundum partem sui superiorem et inferiorem (ut patuit). Hæc Petrus. p. 62 D.

Insuper Richardus respondens ad istud, Utrum omnia luminaria cœlestia, utpote sidera et planetæ, posita sint in uno corpore continuo : Ad istam (asserit) quæstionem dicunt nonnulli, quod imo, dicentes luminare non aliud esse quam partem cœli in qua congregata est lux multa, quoniam cœlum in partibus quæ luminaria appellantur, magis receptivum et retentivum est luminis. Quibus consentire videtur Philosophus, dicens stellam esse densiorem sui orbis partem. Dicunt quoque, quod distinctio orbium inter se non est propter distinctionem formarum in specie diversarum, quemadmodum distinguuntur inter se elementa, nec ex discontinuatione superficierum, sed ex diversitate motuum, quæ non discontinuat corpus subtile et ad motum habile, ut manifeste videmus in aqua, quando secundum varias sui partes movetur ad positiones diversas. Non enim repugnat, corpus naturaliter esse fluxibile et unam ejus partem ab alia dividi posse ac denuo posse continuari, nec tamen ejus materiam naturaliter posse sua forma privari. Et talem dedit Deus naturam corpori quinto.

Alii dicunt, quod corpus cœleste sit solidum neque scissibile, quum scriptum sit : Cœli solidissimi sunt quasi ære fusi. Philosophus quoque secundo Cœli probat, quod stella non movetur ab una parte orbis ad aliam, quoniam cœlum scinderetur : quod habet pro inconvenienti. Hoc item multi rationabiliter videntur defen- Job xxxvii, 18.

A dere, quoniam si fluxibiles et scissibiles essent, corruptibiles viderentur : ideo dicunt, quod illa contrarietas motuum esse non valet cum continuatione sphærarum. Sunt ergo sphæræ cœlestes inter se contiguæ, non continuæ; et deferens planetæ, cujus circumferentia est inter convexum et concavum sphæræ, contiguus cum parte sphæræ ipsum ambiente, et cum illa quæ ambitur ab ipso; et epicyclus, cujus centrum et circumferentia est inter convexum et concavum deferentis, contiguus cum B partibus deferentis; et planeta, cujus centrum et circumferentia est inter convexum et concavum epicycli, contiguus epicyclo.

Si autem objiciatur, quod juxta istam opinionem, ex confricatione cœlestium orbium in suo motu sonus causaretur seu melodia; dicendum, quod quidam hoc concesserunt, dicentes aures nostras ab exordio nativitatis ita repleri sonitu illo ut a nobis discerni non valeat, sicut ærarii discernere nequeunt inter vocem atque silentium propter dispositionem consuetudinis C auditus eorum et impressionem ex sonitu malleorum. Sed hoc Philosophus secundo Cœli reputat ridiculosum. Alii dicunt, quod ibi est sonus harmoniæ, non tamen tam magnus ut ad nostras perveniat aures. Ad quod allegant illud Job : Concentum cœli dormire quis faciet? Verum ista opinio nulla est, et male exponit scripturam : quia scriptura illa intelligitur de concentu Sanctorum in cœlo empyreo post Resurrectionem, sumendo continens pro contento. Vel concentus ille est proportio motuum D cœlestium corporum. Hæc Richardus. Job xxxviii, 37.

Quidam præterea, quos sequitur Thomas de Argentina, ponunt septemdecim orbes seu cœlos, videlicet empyreum, decimam sphæram, quam primum mobile nominant, cœlum crystallinum, firmamentum, septem orbes planetarum, tria interstitia ignis, et tria interstitia aeris.

Amplius Bonaventura aliter a præinductis videtur sentire : Secundum communem (dicens) positionem loquentium in hac materia, tam naturalium quam ma-

thematicorum, luminaria in orbibus collocantur diversis. Quæ distinctio orbium, secundum eos qui melius intelligunt, non venit ex distinctione formarum, quemadmodum distinguuntur aer et aqua; nec ex discontinuatione superficiei, sicut distinguitur lapis a lapide; sed a diversitate motuum, quæ non tollit continuitatem a corpore subtili habilique ad motum : ut manifeste patet in aqua, quando secundum varias sui partes movetur ad positiones diversas, atque in aere. Itaque secundum istam opinionem dicendum, luminaria cœli posita esse in pluribus orbibus, tamen in corpore uno, quod Scriptura nominat
*Gen.* I, 14. firmamentum, dicens : Fiant luminaria in firmamento cœli.

Verum his objici potest. Primo, numerus in corporibus ejusdem naturæ procedit ex divisione continui; sed orbes planetarum sunt septem : ergo sunt discontinui. — Secundo, impossibile est duo corpora quæ moventur diversis disparatisque motibus, secundum suum totum esse continua : orbes autem planetarum, secundum astronomos, moventur motu directe contrario motui firmamenti aut ultimæ sphæræ. — Tertio, si omnia luminaria posita sunt in corpore uno continuo, ergo omnia sunt sidera fixa, et nulla erratica.

Dicendum ad primum, quod numerus ille consurgit ex divisione continui, quo numerantur corpora ejusdem naturæ in genere entium; non autem est verum de numero quo numerantur corpora in genere mobilium : imo ad hunc sufficit sola distinctio motuum. — Ad secundum dicendum, quod verum est hoc in corporibus solidis, non in raris atque subtilibus : quum manifeste habeat instantiam in aqua et aere, ut quum duo venti contrarii flant simul in aere, unus de super, alter de subter. Sicque cœlorum distinctio magis attenditur secundum diversitatem proprietatum et motuum, quam secundum discontinuitatem corporum. — Ad tertium, quod non sequitur, quoniam in corpore eodem contenta possunt diversimode collocari, ita

A quod unum alligatur inseparabiliter, aliud non. Stellæque fixæ dicuntur immediate positæ in sphæra octava, cujus motu moventur; planetæ vero in inferioribus orbibus sunt, qui moventur alio motu : idcirco adspectui nostro errare videntur, dum contra viam superioris orbis incedunt. — Hæc Bonaventura.

Contra cujus opinionem præsertim objicitur, quod inviolabili auctoritate Scripturæ canonicæ, cœli solidissimi sunt quasi ære fusi : propter quod unum et idem *Job* XXXVII, 18.
B cœlum in diversis partibus suis non videtur sic posse moveri contrariis motibus instar aquæ et aeris seu consimilium subtilium mollium ac divisibilium corporum. Et de hoc inferius plus tangetur.

Amplius Scotus circa hæc scribit : Supponendum est, quod nulla stella habet proprium motum localem, ita quod moveatur motu alio quam motu orbis in quo est. Si enim locum mutaret recedendo a parte orbis in qua locatur, aliamque intrando : aut nihil ei succederet, et sic va-
C cuum esset; aut aliquid ei succederet, et sic corpus cœleste esset rarefactibile et condensabile; aut posset scindi, recedenteque corpore scindente, rursus continuari; vel si neutrum istorum concedatúr, oportet quod stella mota semper sit simul cum alio corpore movente. Hæc est intentio Philosophi secundo Cœli. Hinc sequitur, quod quæcumque stellæ non sunt æque distantes, non sunt in eodem cœlo, quoniam alia et alia distantia diversis temporibus non potest esse per motum propri-
D um stellæ, sed tantum per motum cœli in quo ipsa est. Et si stella a stella distat difformiter, ergo cœlum hujus movetur difformiter a cœlo alterius : ergo sunt cœli diversi. Moventur autem septem stellæ seu planetæ difformiter, ita quod non semper æque distant a stellis fixis (quæ fixæ dicuntur, quoniam semper sunt inter se æque distantes, atque eumdem situm ac figuram servantes) : ideo respectu omnium stellarum fixarum non oportet nisi unum ponere cœlum. Neque reliquæ sep-

tem semper inter se æque distant. Hæc duo de inæquali distantia planetarum inter se et a stellis fixis, supponantur secundum considerationem astronomorum. Possibile enim est de locis planetarum per instrumenta certificari, de quorum uno tractat Ptolemæus in Almagesti, distinctione quinta, capitulo secundo. — Et si objiciatur, quod radius visualis frangitur propter mediorum diversitatem, ergo non certificat de vero loco stellæ : dico, quod saltem certificabit de loco stellæ visibili ; et si stellæ secundum locum earum visibilem æqualiter distent, ergo et secundum locum verum, quoniam loca visibilia nunc et tunc proportionabiliter habent se ad loca earum vera nunc et tunc, aut saltem non ita improportionabiliter ut possit esse tanta distantia locorum visibilium sine aliqua distantia locorum verorum. Et illa distantia ad propositum sufficit.

Ad minus ergo præter cœlum stellatum sunt septem orbes planetarum. Concedo quoque cœlum superius cœlo stellato, quia unius corporis tantum est unus proprius motus. Motus autem diurnus non est motus proprius cœli stellati, quum cœlum stellatum moveatur alio motu, ut ex considerationibus est probatum. Non enim quæcumque stella fixa semper æque distat ab immobilibus polis, neque etiam semper in temporibus æqualibus æque distat a capitibus Arietis et Libræ. Ergo motus iste diurnus est proprius alicujus alterius corporis superioris. Non enim movetur aliquod cœlum proprio motu alterius, nisi illud alterum exsistat superius.

Consequenter, de eo in quo non omnes concordant, dubium est an unicuique planetæ sufficiat unum cœlum, sicque sufficiat ponere tantum novem cœlos. Triplex quippe in motibus planetarum apparet differentia : una in latitudine, quia non semper planeta ab immobilibus polis æque distat; secunda in longitudine, quia diversi non æqualiter percurrunt zodiacum; tertia in elevatione et depressione, quoniam idem planeta interdum plus propinquat centro A terræ, quandoque plus distat, ut probat Ptolemæus in Almagesti : ut apparet de Marte, quia dum est in auge, apparet notabiliter parvæ quantitatis, respectu quantitatis quam videtur habere dum est in opposito augis. Probatur quoque de luna, quoniam ipsa et sole exsistentibus æque prope caudam et caput Draconis, eclipsis non semper æqualiter durat, sed quandoque diutius, aliquando minus : quod esse non potest, nisi quia luna quandoque plus quandoque minus intrat umbram terræ, B ita quod ubi transit diameter lunæ, diutius moratur umbra, quoniam ibi est diameter umbræ longior quam alibi juxta conum. Si etiam ultra negaretur ista elevatio atque depressio solis ac lunæ, neque ex parte unius neque ex parte alterius posset assignari diversa quantitas umbræ. Semper etenim umbra æque in altum porrigeretur, ibique esset quantitatis æqualis; semper quoque luna quando æqualiter esset prope conum, æque esset juxta et prope umbram. Itaque ex his et aliis con- C siderationibus Ptolemæi supponatur elevatio et depressio jam prætacta.

Porro primas duas differentias, scilicet longitudinis et latitudinis, posset quis forsan salvare, attribuendo planetæ unum cœlum per exitum polorum hujus cœli, sicut Alpetragius nisus est salvare in suo libello de Qualitate cœlestium motuum : qui ponens polos cœli stellati exire polos cœli noni, et per consequens circa polos illos immobiles describere circulos parvos, ponit cœlum octavum super polos D suos, sed non contrario motu moveri motui primi cœli, sed ad eamdem partem, et quod polus octavi cœli minus efficienter recipit influentiam illam, quam cœlum nonum : ideo polus ille non complet circulum, dum punctus aliquis in cœlo nono circulum complet; et quod polus cœli inferioris deficit a completione, vocat intercisionem primam, quam secundum eum, supplet motus cœli inferioris super polum illum. In cœlo autem octavo perfecte supplet quantum ad longitudinem, sed quan-

tum ad latitudinem necessario est differentia, nam polus exit polum : quoniam motus factus super polum cœli inferioris, quamvis compleat motum hujus cœli circa polum superiorem, quantum ad longitudinem, tamen non potest esse verus circulus alicujus stellæ motæ in cœlo inferiori, sed sphæra ; quia non redit ad punctum eumdem a quo motus incepit. Ita per diversitatem polorum quorumdam cœlorum ab aliis, et per intercisionem primam et suppletionem ejus, et specialiter in quibusdam stellis per hoc quod non situantur in medio cœli sui, nititur dare fundamenta ad salvandum differentias longitudinis et latitudinis in motibus planetarum ; et hoc, non ponendo aliquod cœlum inferius moveri contra motum cœli superioris, ut talis, sed ponendo cœlum superius moveri ad eamdem partem ad quam inferius, attamen minus efficaciter, quoniam naturale est quod virtus recepta in aliquibus ad invicem ordinatis, efficacius recipiatur in proximioribus. Hæc doctrina satis videtur naturalibus consonare principiis, si per eam possent salvari omnia apparentia secundum longitudinem et latitudinem : forsitan namque per eam possent salvari stationes et retrogradationes, processionesque planetarum, sicut et ipse nititur salvare in quibusdam polis.

Sed differentiam tertiam, utpote depressionis et elevationis, impossibile est salvare, ponendo omnes cœlos esse concentricos : quia tunc si planeta non exit cœlum suum, sed tantum partem ejus, et illa pars cœli qualitercumque moveatur, semper æque distat a centro, pro eo quod totum illud cœlum est mundo concentricum, et ideo ubicumque stella fuerit, semper æque elevabitur, et æque deprimetur per respectum ad cœlum suum. Et quamvis non esset necessarium propter duas primas differentias ponere eccentricos et epicyclos, secundum Ptolemæum aliosque astronomos, tamen propter differentiam tertiam necessarium est.

Quo supposito, ad propositum concluA ditur, nulli planetæ ad suum motum sufficere unum cœlum. Accipiatur ergo, verbi gratia, cœlum Saturni, si ponatur eccentricum mundo, quum cœlum octavum sit concentricum mundo, moveatur cœlum Saturni : succedit ergo aux hujus cœli opposito augis. Sed aux hujus non intravit cœlum stellatum, quia duo corpora essent simul, sed tantum attingebat oppositum augis : ergo si minus est distans a centro terræ quam aux, non attinget super faciem concavam cœli stellati, et B ita erit ibi vacuum. Non ergo potest vitari inconveniens de scissione aut simuleitate corporum, vel vacuo, nisi attribuendo ad minus cuilibet planetæ tres cœlos terram circumdantes, quorum duo extremi habeant superficies ultimas concentricas, utpote superius convexam atque inferius concavam ; habeant quoque illæ duæ superficies alias duas, puta superius concavam, inferiusque convexam, eccentricas mundo ; et inter illas duas superficies sit tertius orbis, qui dicatur deferens, con- C centricus illis duabus superficiebus deferentibus, eccentricus autem terræ : ita quod dum illi duo revolventes ad quamcumque partem moveantur, non sequitur vacuum : semper enim spissior pars unius est contra partem minus spissam alterius, et econverso. Similiter, qualitercumque moveatur deferens inter istos duos revolventes, superiorem et inferiorem, ex motione ejus non sequitur vacuum, nec scissio, quoniam superficies ambæ sunt eccentricæ superficiebus intra quas continentur D atque moventur : sicque stella fixa in parte una hujus deferentis, quandoque erit in auge, quando videlicet pars in qua est, directe superponitur parti spissiori inferioris revolventis, ac supponitur parti minus spissæ superioris revolventis : quia tunc maxime distabit a centro terræ. Erit autem stella in opposito augis, quando illa pars orbis deferentis ubi ipsa fixa est, superponitur tenuissimæ parti superioris revolventis, et supponitur spississimæ parti superioris revolventis : quia tunc mi-

nime distabit a centro terræ. Istius imaginatio patet expressius in figura.

Præterea, quum Mercurius habeat deferens, cujus centrum movetur, et non circa terram, sicut centrum lunæ, sed ex una parte describendo circulum parvum, ut patet in Almagesti, distinctione sexta, sequitur quod orbis deferentis non sit concentricus revolventibus, supremo videlicet et infimo : ideo est ibi ad minus ponere quatuor orbes revolventes, et quintum deferentem. — Insuper, præter istos, oportet epicyclos ponere, qui non sunt orbes terram circumdantes, sed parvi orbes situati in determinata parte orbium circumdantium terram; et hoc, quia major est elevatio stellæ quandoque quam alias : quæ elevatio esse non posset ex solo deferente. Statio quoque et retrogradatio facilius salvantur per epicyclum. Verum quidquid sit de epicyclis, saltem cœli mobiles circumdantes terram, erunt viginti quinque, videlicet viginti tres planetarum et præter hoc cœlum octavum et cœlum nonum. — Scriptura autem accipit firmamentum pro toto cœlo inter empyreum et elementa. Cœlum quoque non potest cedere stellæ sicut aer et ignis rebus per eos motis : quoniam corpus naturaliter incorruptibile, est naturaliter indivisibile, si ponitur incorruptibile tam secundum partes quam secundum totum, ut cœlum : ideo non potest esse motus alicujus in cœlo non moto per agens naturale. — Hæc Scotus.

Ex præhabitis innotescit, quanta sit opinionum varietas in ista materia, quæ citra certitudinem esse censetur.

## QUÆSTIO IV

Quarto quæritur, **An corpora cœlestia animata sint, ac moveantur a propriis animabus.**

Videtur quod sic, quia secundum Philosophum, in omni genere id quod est per A se, est prius illo quod est per aliud sive per accidens : ergo in genere mobilium ac motorum, primum mobile est per se motum, et ita movetur a motore proprio intrinseco et conjuncto, puta ab anima. Et hoc Philosophus octavo Physicorum non solum affirmat, sed etiam probat. Similiter in libro de Cœlo et mundo, defendit hoc ipsum. In libro quoque de Cœlo testatur, quod differentiæ loci, ut sursum, deorsum, dextrorsum, sunt in cœlo : quæ tamen differentiæ, secundum eumdem, non nisi B in rebus animatis consistunt. Insuper ordo rerum hoc videtur exigere, sicut in libro de Causis probatur, ubi per animas nobiles, animæ cœlorum intelliguntur.

Ad hoc Thomas respondet : Circa hoc multiplex consistit opinio. Quidam etenim dicunt, quod sicut motus aliorum simplicium corporum est a naturis seu naturalibus formis eorum, ita et motus cœlestium. Quod non videtur, quoniam omnis motus ab aliquo est motore. In motu vero C simplicium corporum, quamvis forma naturalis sit principium motus, non tamen est motor; sed essentialis motor est generans quod dedit formam, et accidentalis motor est removens prohibens, ut octavo Physicorum probatur : quæ nequaquam cœlesti competunt corpori. Præterea motus naturalis est ad unam partem tantum, et quiete perficitur naturali, estque corporis extra naturale *ubi* exsistentis : quæ omnia a cœlesti corpore sunt aliena. — Hinc alii dicunt, quod oportet cœlestium D corporum motum esse ab aliquo intellectu et voluntate, sed non immediate a Deo : hoc enim divinæ sapientiæ non congruit ordini, quia ejus effectus per medium deveniunt ad ultima, ut B. Dionysius protestatur. Gregorius quoque quarto Dialogorum fatetur, quod corporalem creaturam Deus per spiritualem administrat, movet ac regit. Idcirco probabile est, quod aliquis intellectus creatus sit proximus motor cœli.

Porro philosophi posuerunt diversos mo-

tores diversis motibus atque mobilibus correspondere. Unde secundum eorum numerum probaverunt et posuerunt numerum intelligentiarum moventium. Utrique tamen orbi assignaverunt duos motores : unum conjunctum, quem dixerunt animam orbis ; alterum separatum, quem dixerunt intelligentiam. Cujus positionis ratio fuit, quia intelligentia secundum eos habet formas universales, quæ non conveniunt ad hoc ut immediate dirigant in diversis renovationibus motus cœlestis, et in his quæ educuntur per motum cœlorum : idcirco oportet habere motorem in quo sint formæ particulares dirigentes in motu, et hunc dicunt esse animam orbis. — Hæc autem positio partim hæretica est, et partim potest catholice sustineri. Philosophi namque affirmant, quod res secundum ordinem exeunt et causantur a Deo, ita quod a prima causa immediate producta sit intelligentia prima, et ab illa sit anima orbis primi et ipsa substantia orbis : et pro tanto forma seu anima illa vocari potest motor proximus sui orbis, quia dat sibi esse sicut causa sua proportionata. Sed hoc fides nostra non patitur, quæ solum Deum asserit creatorem. Ideo angelos qui proxime movent cœlos, possumus eorum motores vocare, non formas substantiales aut animas : quia ab angelis recipiunt cœli motum tantum, non esse. Porro in hoc sustineri potest, ut dicamus angelos superiores, qui formas habent universaliores, esse motores remotos ac separatos; angelos autem inferiores, qui habent formas magis particulares, proximos esse motores. Propter quod asserit Avicenna, quod intelligentiæ apud philosophos sunt qui in lege vocantur angeli superiores; animæ vero orbium dicuntur inferiores, qui dicuntur angeli ministerii.

Præterea si quæratur, an motus cœli sit naturalis : dicendum quia (ut primo Cœli disseruit Commentator) motus cœli dicitur naturalis, non quia principium ejus activum sit forma aliqua naturalis, sed quoniam corpus cœleste est talis naturæ quod natum est talem suscipere motum ab aliquo intellectu, non habens naturam hujusmodi motui repugnantem. Natura quippe non tantum de forma, sed etiam de materia dicitur. Verum ut in libro de Substantia orbis ait Averroes, corpus cœleste quum sit ingenerabile et incorruptibile, non indiget anima vegetativa. Motor quoque cœli non accipit cognitionem a rebus, sed habet scientiam quasi activam : idcirco non indiget anima sensitiva. Hinc secundum philosophos, non dicitur univoce anima cœli et anima hominis. — Hæc Thomas in Scripto.

Insuper in prima parte Summæ, quæstione septuagesima : Circa hanc (asserit) quæstionem apud philosophos diversa fuit opinio. Anaxagoras namque, ut octavodecimo de Civitate Dei recitat Augustinus, factus est reus apud Athenienses, quoniam dixit solem esse lapidem ardentem : negans utique ipsum esse Deum seu aliquid animatum. Platonici vero posuerunt corpora cœlestia animata. Conformiter apud doctores fidei fuit de hoc diversa opinio. Origenes quippe cœlestia corpora asseruit animata. Quod Hieronymus quoque sensisse videtur, exponens illud Ecclesiastæ : Lustrans universa per circuitum pergit spiritus. Basilius vero, et Damascenus libro secundo, dicunt contrarium. Augustinus autem hoc relinquit sub dubio super Genesim secundo, atque in Enchiridio, ubi ait, quod si cœlestia corpora animata sunt, ad societatem pertinent angelorum eorum animæ.

Porro ut in hac opinionum varietate veritas aliqualiter innotescat, considerandum est quod unio animæ et corporis non est propter corpus, sed animam : non enim forma est propter materiam, sed econtra. Natura autem et virtus animæ deprehenditur ex ejus operatione, quæ est quodammodo animæ finis. Corpus vero necessarium est ad aliquam animæ operationem, quoniam operatio illa mediante corpore exercetur. Aliqua demum est operatio animæ, quæ non exercetur corpore mediante;

art. 3.

*Eccle.* I, 6.

sed tamen ex corpore aliquod adminiculum tali operationi exhibetur, sicut per corpus exhibentur animæ rationali phantasmata, quibus eget ad intelligendum. Hinc talis anima conjungitur corpori ob suam operationem, quamvis eam separari contingat. Porro cœlestis corporis anima nequit habere operationes animæ vegetativæ, quæ non fiunt nisi in corpore corruptibili; nec animæ sensitivæ, quia secundum Philosophum, omnes sensus fundantur supra tactum, qui est apprehensivus elementarium qualitatum : quæ in cœlestibus non exsistunt corporibus. Omnia quoque organa sensitivarum potentiarum determinatam requirunt proportionem secundum commixtionem aliquam elementorum, a quorum natura sunt cœlestia corpora aliena. Hinc de operationibus animæ nullæ conveniunt cœlesti animæ nisi duæ, videlicet intelligere et movere : nam appetere sequitur sensum et intellectum, et coordinatur utrique. Intellectualis vero operatio, quum non exerceatur per corpus, non indiget corpore, nisi in quantum ei per sensus phantasmata ministrantur. Quumque vires sensitivæ non conveniant præfatis corporibus, sicut jam dictum est, non unitur cœlesti corpori anima propter operationem intellectualem : ergo propter motum dumtaxat. Sed ad hoc quod moveat, non oportet quod uniatur ei ut forma, sed per contactum virtutis, ut mobili motor.

Unde Aristoteles octavo Physicorum, postquam ostendit quod primum movens se ipsum, componitur ex duabus partibus, quarum una est movens et alia mota, ostendens quomodo partes hæ uniantur, dicit quod vel per contactum duorum, si utrumque sit corpus; vel per contactum unius ad alterum, non econtra, si unum sit corpus, aliud non. Platonici quoque non ponebant animas uniri corporibus, nisi per contactum virtutis, ut motor conjungitur mobili. Sicque per hoc quod Plato dixit corpora cœlestia animata, nil aliud datur intelligi, quam quod substantiæ spirituales uniuntur

A corporibus cœlestibus, ut motores mobilibus. Denique quod cœlestia corpora moveantur ab aliqua substantia apprehendente, non a natura, ut gravia et levia, constat quia natura non movet nisi ad unum, quo adepto quiescit : quod in motu cœlestium corporum non contingit. Sic igitur patet, quod corpora cœlestia non sunt animata eo modo quo plantæ et animalia, sed æquivoce. Propterea inter ponentes ea esse animata et alios, parva vel nulla differentia est in re, sed tantum in voce. — Hæc Thomas in Summa. Qui etiam in Scripto secundi fatetur catholicæ fidei repugnare, quod cœlestia corpora vere animata dicantur : imo ex hoc idololatriam gentilium ortam, quod aliquid vivum esse putabant in illis.

B

Insuper de his multa conscribit in Summa contra gentiles, ubi tertio libro, vicesimo tertio capitulo, multipliciter probat, quod motus cœli est a principio intellectivo : Nihil (inquiens) secundum propriam speciem agens, intendit formam forma propria altiorem, quoniam omne agens intendit simile sibi producere. Corpus autem cœleste secundum quod est per motum agens, intendit formam ultimam, quæ est intellectus humanus seu rationalis anima, quæ omni forma corporali est altior : non ergo agit ad generationem secundum propriam speciem alicujus singularis agentis, ut agens principale, sed secundum speciem alicujus superioris agentis intellectualis, ad quod se habet corpus cœleste ut instrumentum ad agens principale. Quumque agat ad generationem secundum quod movetur, sequitur quod ab intellectuali substantia moveatur.

C

D

Amplius, si principium motus cœli est sola natura absque apprehensione aliqua, oportet quod principium motus cœli sit forma cœlestis corporis, sicut et in elementis. Quamvis enim formæ simplices non sint moventes, sunt tamen principia motuum : quia ad eas consequuntur motus naturales, sicut et omnes aliæ naturales proprietates. Sed motus cœlestis consequi

non potest formam cœlestis corporis sicut activum principium : sic enim forma est principium motus localis, in quantum alicui corpori secundum suam formam debetur aliquis locus in quem movetur ex vi suæ formæ tendentis in illum locum : quem quia dat generans, dicitur esse motor; quemadmodum igni ex sua forma convenit esse sursum. Corpori autem cœlesti secundum suam formam non magis debetur unum *ubi* quam aliud. Principium ergo motus cœlestis non est sola natura, sed aliquod per apprehensionem intellectualiter agens.

Hoc idem probat ibidem per alia multa. Verumtamen ea quæ scribit de hac re in libris præallegatis, non videntur ad invicem consonare. Nempe (ut patuit) in Scripto testatur hæreticum esse, dicere quod corpora cœlestia vere sint animata. Sed in Summa contra gentiles, libro secundo, af-
cap. LXX. firmat : Hoc quod dictum est de animatione cœli, non diximus quasi asserendo secundum fidei doctrinam, ad quam nihil pertinet sive sic sive aliter dicatur. Unde Augustinus in libro Enchiridion loquitur : Nec hoc quidem certum habeo utrum ad eamdem, utpote angelorum, societatem pertineant sol et luna et sidera cuncta. De his vero quæ fidei sunt, non licet ambigere.

Insuper in prima parte Summæ asseruit, inter eos qui dicunt corpora cœlestia animata et inter aliter sentientes, nullam aut modicam differentiam esse : quia secundum utrosque anima cœli non posset nisi intellectualis consistere, non sensitiva; talisque anima non potest corpori uniri nisi ut motor, non ut forma substantialis. Ex quibus ibi concludit, quod etiam secundum philosophos corpora cœlestia dicuntur æquivoce animata, ut plantæ ac animalia. — Verum his videtur non concordare quod in Summa contra gentiles libro secundo, capitulo septuagesimo, disseruit : Quia (inquiens) Averroes suam opinionem maxime nititur confirmare per verba et demonstrationes Aristotelis, restat mon-

A strandum, quod secundum doctrinam Philosophi, necesse sit dicere intellectum (seu intellectivum principium) secundum suam substantiam uniri alicui corpori ut formam. Probat namque Philosophus in libro Physicorum, quod in motoribus et motis impossibile sit in infinitum procedere : unde concludit, quod devenire oportet ad aliquod primum motum, quod vel movetur ab immobili, aut movet se ipsum; atque de his duobus accipit secundum, videlicet quod primum mobile movet se
B ipsum, hac ratione quia quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud. Deinde ostendit quod movens se ipsum, de necessitate in duas dividitur partes, quarum una est movens et alia est mota. Ergo primum se ipsum movens, ex talibus partibus duabus componitur, et omne tale est animatum. Cœlum ergo, secundum Aristotelem, vere est animatum. Hinc secundo de Cœlo dicit expresse, quod cœlum est animatum, et quod propter hoc oportet in eo ponere differentias positionis,
C non solum quoad nos, sed etiam secundum se ipsum. — Inquiramus ergo qua anima cœlum sit animatum, secundum Aristotelis positionem. Probat autem duodecimo Metaphysicæ, quod in motu cœli est aliquid considerare quod movet omnino immotum, et aliquid quod movet motum. Porro, quod movet omnino immotum, movet sicut desiderabile ab eo quod movetur. Ostendit quoque quod non sicut desiderabile desiderio concupiscentiæ, quod est desiderium sensitivum, sed sicut desideratum
D desiderio intellectuali. Ergo cœlum quod movetur ab illo, est desiderans atque intelligens nobiliori modo quam homo, ut probat ibidem. Cœlum ergo, secundum Aristotelem, compositum est ex anima intellectuali et corpore. Hoc item insinuat secundo de Anima, dicens : Quibusdam inest intellectivum et intellectus, ut hominibus, et si aliquid alterum hujusmodi est activum aut homine honorabilius, utpote cœlum. Constat demum quod cœlum, secundum Aristotelem, non habet animam

A sensitivam, quia haberet organorum diversitatem : quod non convenit simplici corpori. Ad quod designandum subjungit, quod quibus de numero corruptibilium inest intellectus, insunt omnes aliæ potentiæ : ut daret intelligere quod aliqua incorruptibilia habent intellectum, videlicet cœlestia corpora, quæ non habent alias potentias animæ. Idcirco non dici potest quod intellectus continuetur corporibus cœlestibus per phantasmata ; sed dicere oportebit, secundum Philosophum, quod B intellectus secundum suam substantiam uniatur corpori cœlesti ut forma. Hæc Thomas ibidem.

Ceterum, quod ait Platonicos non posuisse animas uniri corporibus nisi sicut motores, videtur pati instantiam, quia Porphyrius, Avicebron, Plotinus, Macrobius, Apuleius, imo et Proclus, inter Platonicos summi, dixerunt materiam esse puram potentiam et non ens, id est non aliquid actuale, ideoque esse sortiri a forma substantiali. Verum est tamen, quod animam C rationalem dixerunt corpori ita uniri. Siquidem in eodem ponebant plures formas substantiales, saltem quidam eorum. Porphyrius quippe Aristotelem et Peripateticos in multis est assecutus. In hoc autem consentio, quod secundum Aristotelem et Platonem præcipuosque eorum sequaces, cœlestia corpora vere sunt animata, quamvis secundum sacratissimæ nostræ fidei veritatem videatur quamplurimis aliter sentiendum. Et quamvis secundum Augustinum super Genesim, de hoc non sit D aliquid asserendum nisi perspecta certius veritate, securius tamen seu minus periculosum reor sentire, quod non sint animata quam quod animata exsistant : præsertim quum Sancti communiter dicant duas rationales seu intellectuales creaturas Deum creasse, utpote angelum et hominem. Quod etiam Gregorius, Bernardus, Beda, multique alii exclusive intellexisse videntur. Quod si corpora cœlestia vere animata dicantur, ita quod orbes et stellæ sint intellectualis naturæ, multa occurrent inquirenda, videlicet an sint comprehensores an viatores, et utrum sint confirmati in gratia, an etiam unquam peccaverunt. Et si non, quomodo accidit hoc, quum sint inferioris naturæ quam angeli, in quibus Deus reperit pravitatem. *Job* IV, 18. Et item, an sint invocandi sicut et ceteri Sancti.

Præterea Petrus : Quidam (inquit) dixerunt, quod cœlum quum sit primum mobile, movetur immediate a prima causa, quoniam motus infinitus, id est sine fine, est a virtute infinita, secundum Philosophum octavo Physicorum. Verum positio ista non convenit, quia motus cœli non est infinitus : imo cessabit, nec æternaliter fuit. Virtus quoque primæ causæ quum sit infinita, est virtuti cujuscumque motoris ac moti improportionabilis : ideo posset movere spatio improportionabiliter breviori. — Alii posuerunt, quod movetur ab anima, dicentes corpora cœlestia animata, et animas eorum movere ea, ut assimilentur intelligentiis in productione inferiorum. Sed hæc positio exstat erronea, quoniam corpora cœlestia non sunt animata, quum non sint corpora organica. Intelligentiæ quoque non sunt causæ inferiorum. — Alii dicunt, quod movetur a forma propria inclinante, quæ est causa motus ejus ad locum suum, quemadmodum accidentium aliorum. Unde libro de Trinitate ait Boetius : Habetque motum forma materiæ conjuncta. — Sed quoniam mobile oportet esse ens actu, materia vero non est ens actu completum : hinc alii dicunt, quod nullum corpus movetur sufficienter a forma sua, sed movetur a generante suo tanquam ab essentiali motore, et a removente prohibens tanquam a motore accidentali. Verum tali motore non indiget cœlum. Propter quod dicunt, quod movetur ab intelligentia ad regimen inferiorum per motum cœli divinitus deputata, quoniam Deus regit creaturam corporalem mediante spirituali, secundum Gregorium. Hæc Petrus.

Insuper Richardus absolute respondet,

quod corpora cœlestia non sunt animata, A dicendo : Quamvis Aristoteles et Avicenna senserunt cœlestia corpora esse animata (Aristoteles quippe secundo de Cœlo testatur : Ipsa sunt viva, operationem animalem habentia. Avicenna quoque nono Metaphysicæ suæ : Cœlum, ait, est animal Deo obediens); et etiam Rabbi Moyses : Cœli, dicens, sunt animalia rationalia, sicut apprehensores Creatoris; ad quod item
*Baruch* III, 34, 35. quidam allegant illud Baruch : Stellæ dederunt lumen in custodiis suis; vocatæ sunt et dixerunt, Adsumus; et luxerunt B ei cum jucunditate : in hoc tamen istis acquiescendum non est. Quamvis etiam Augustinus hoc interdum sub dubio dereliquit, indubitanter tamen dicendum, quod animata non sunt. Non enim habent vegetativam aut sensitivam animam. Nec possunt habere animam tantum intellectivam : quoniam nullum corpus potest informari anima intellectiva, nisi habente vim vegetandi et sensificandi. Operationes namque intellectuales non exercet per corpus, nisi mediantibus viribus sensitivis C quibusdam. Auctoritas ergo Baruch meta-
*Ps.* CXIII, 3. phorice est sumenda, sicut et illud : Mare vidit et fugit. Præterea, si corpora cœlestia essent animata, essent veneranda et invo-
*Job* XXXI, 26-28. canda. Quocontra Job vir sanctus ait : Si vidi solem quum fulgeret, et lunam incedentem clare, et osculatus sum manum meam; quæ est iniquitas maxima, et negatio contra Deum altissimum. Item, ponere corpora cœlestia animata, est articulus Parisiis excommunicatus a domino Stephano Parisiensi episcopo. Hæc Ri- D chardus.

Summ. th. 2ª part. q. 53. Insuper de his scribit Albertus : Quod cœlum a natura moveri non valeat, concorditer dicunt omnes philosophi Epicurei et Stoici ac Peripatetici, ob unam hanc simplicem rationem, quoniam omnis motus naturalis localis, est a generante vel prohibens removente, ut probat Philosophus. Cujus causam Commentator assignat, dicendo : Quantum generans dat de forma, tantum dat de consequentibus formam : quæ sunt motus et locus. Hinc nihil in suo loco exsistens movetur a natura, sed quiescit ibidem. Cœlum autem movetur in loco suo : non ergo a sua natura, sed a causa superiori, quæ intelligentia est activa. Nullum etenim movens producit diversa per ordinem artis et sapientiæ ordinata ad unum, nisi intelligentia. Hinc Peripatetici dixerunt intelligentiam esse activam, formis plenam, quas explicat per motum sui orbis in inferioribus quæ movet. Rursus, quia videbant quod intelligentia secundum se non potest esse alicujus corporis actus seu forma, et motor conjunctus ei quod movet, dixerunt omnes sectæ philosophorum, quod hic motor cœli est anima, et quod cœli moventur immediate ab animabus, et mediate ab intelligentiis : ita quod Plato ait in primo Timæi, quod Creator ad imitationem pulcherrimi mundi archetypi exsistentis in ipso, mundum pulchrum produxit. Sed quum perfecto intellectus deesse non posset, et non nisi animæ posset intellectus accedere, dedit ei animam rationalem et intellectualem : ipsamque posuit in medio, quatenus æqualem relationem haberet in circuitu ad circumferentiam, in exercendo vires ad omnem partem mundi. Cui tamen animali Creator nec manus dedit, nec pedes, nec alas : quia nil erat extra ipsum ad quod moveri deberet aut indigeret. Itaque Aristoteles, Avicenna, Averroes, cum suis sequacibus, dixerunt proximum cœli motorem animam esse, et illam moveri ab intelligentia, quæ est ordinatrix motus animæ ad finem a Creatore dispositum.

Verum hæc omnia contraria sunt Patrum traditioni ac fidei. Nam et Damascenus ait libro secundo, capitulo sexto : Nullus autem cœlos animatos existimet : inanimati sunt enim et insensibiles. Et dicunt Sancti, quod omnes tales qui cœlos et luminaria animata credunt, sunt patris diaboli, et cum ipso sunt maledicti. Dicendum est ergo, sicut ibidem loquitur Damascenus, quod universa divina jussione facta sunt et firmata, voluntatemque Dei et ejus con-

silium pro inconcussibili fundamento sortita sunt. Ambrosius quoque in suo Hexaemeron, libro primo : Ego, inquit, qui profundum artis ac sapientiæ Dei comprehendere nequeo, non me disputationum libramentis committo, sed omnia in ejus reposita æstimo potestate, sic quod voluntas ejus fundamentum sit universorum. Ideo illos suis relinquamus contentionibus, qui mutuis disputationibus se refellunt. Nobis vero satis est ad salutem non disputationum controversia, sed præceptorum veritas; nec argumentationis astutia, sed fides mentis, ut serviamus potius Creatori quam creaturæ. Hinc dicimus quod omnia ista moventur jussu ac dispositione divina, et quod Deus omnium horum motor est. Et sicut Deus disposuit sapientia sua, ita moventur ad propagationem generationis et corruptionis inferiorum, quamdiu stat hic mundus, donec implebitur numerus electorum : moventur (inquam) in locis suis, motorem habentia, non naturam, nec animam, sed virtutem divini imperii, cui obedit omne quod in natura est.

Verumtamen quidam temporis nostri dicunt, quod angeli sunt intelligentiæ Deo deservientes in motu sphærarum. Quod ortum habet a Rabbi Moyse Judæo. Sed hoc dictum ex imperitia venit, quoniam omnis qui scit qualiter philosophi intelligentias posuerunt, scit quod angeli non sunt intelligentiæ. Nam ex alio et ad aliud creantur et multiplicantur intelligentiæ et angeli. Omnes etenim angeli a Deo immediate creati sunt, et ad ministeria virtutis adsistricis ac ministratricis multiplicantur. Intelligentiæ vero, secundum philosophos, non immediate creantur a Deo ; sed prima intelligentia immediate a Deo est, secunda a prima, et tertia a secunda, sicque deinceps usque ad decimam.

Adhuc tamen est una opinio, quam tangit Anavalpetras seu Alpetragius in Astrologia sua, quod omnia cœlestia corpora moventur ab uno motore primo, cujus virtus fortior est in immediato quam in

A mobili mediato : hinc supremum cœlum quod est stellatum, secundum ipsum, movet in viginti quatuor horis. Et si quis ita vult dicere, caveat ne per primum motorem intelligat Deum, cujus virtus nec proficit, nec deficit, comparata ad immediatum mediatumve mobile, sed est infinita ad quodlibet. Per primum ergo motorem intelligat virtutem creatam a Deo, influxam mobili primo, quæ virtutem suam motivam extendit in mobile quodlibet proportionabiliter sibi conjunctum. — Hæc
B Albertus in Summa.

Amplius, libro de Coæquævis, tractatu de Cœlo, multa super his scribit, varias allegando auctoritates Aristotelis, Avicennæ, Averrois, ad probandum corpora cœlestia esse animata. Sed quoniam certum est, Platonem, Socratem ac præfatos, imo Peripateticos Platonicosque communiter ita sensisse, auctoritates illas dimitto. Allegat et Rabbi Moysen, in secunda collatione Ducis neutrorum dicentem : Cœli sunt animalia rationalia, apprehensores-
C que Creatoris. Et hoc verum esse probatur etiam per legem (id est per Scripturas veteris Testamenti seu legis Mosaicæ). Nec solum sunt corpora mota, ut ignis et aqua ac terra; sed sunt, sicut dixerunt philosophi, animalia obedientia Creatori, et laudant ipsum, et cantant ei canticum grande, et laudem sublimem. — Præterea Avicenna sexto de Naturalibus, et in libro suo de Cœlo et mundo, expresse dicit quod cœlum habet animam et phantasiam, cui obedit universa materia mundi inferioris,
D quemadmodum corpus animalis obedit animæ suæ. Et sicut corpus animalis immutatur secundum imaginationes delectabilium seu tristium rerum, apprehensas ab anima animalis, ita materia elementorum immutatur ad imaginationes motoris cœli. Propter quod fiunt quandoque terræ motus atque scissuræ in terra. Adhuc autem S. Hieronymus super illud Ecclesiastæ, Lustrans universa in circuitu pergit spiritus, *Eccle.* I, 6.
testatur : Ipsum solem Salomon spiritum nominavit, eo quod animal sit et spiret et

vigeat, ac omnes orbes suo expleat cursu. A

Sed his obviat Damascenus, aperte affirmans cœlos non esse animatos.

Dicimus ergo cum Sanctis, cœlos animas non habere, nec animalia esse. Et si vellemus philosophos ad idem cum Sanctis reducere, diceremus quod quædam intelligentiæ in orbibus sunt deservientes Deo in motibus orbium, et intelligentiæ illæ dicuntur animæ orbium, non univoce cum intelligentiis (id est animabus intellectualibus) hominum : quia non egrediuntur in actum intelligendi per abstractionem a B phantasmatibus, nec comparantur ad orbes secundum rationem hanc qua anima dicitur endelechia seu forma corporis organici physici potentia vitam habentis. Intellectus enim nullius corporis est actus. Denique quod ista sit sententia et intentio philosophorum, patet ex dictis eorum. Ait quippe Rabbi Moyses secunda collatione Ducis neutrorum : Nullus cito dicit quod cœlum habeat animam, sed apprehendit hoc labore intellectus. Auditor autem putat quod hoc longe sit a scientia, id est C a vera notitia, quando ascendit in cor ejus, quum dicimus quod cœlum habet animam, quasi anima illa sit sicut anima hominis aut asini. Sed non est ratione hac dictum. Est autem ratio ejus, quod motus ipsius localis ostendit quia in ipso est principium a quo movetur sine dubio, et illa virtus prima dicitur anima. Eamdem sententiam dicunt Averroes et Avicenna, et pene omnes philosophi. Sicque non est contradictio inter Sanctos atque philosophos de animatione cœlorum, nisi nomine D solo. Sancti namque abhorrent nomen animæ circa cœlorum formationem, ne cogantur fateri cœlos animalia esse; bene tamen concedunt, quod intelligentiæ quædam seu angeli moveant cœlos. Antiqui vero philosophi Deum et angelos dicebant animas mundi. Unde quarto de Civitate Dei loquitur Augustinus : Hi soli advertisse videntur quid sit Deus, qui crediderunt eum esse animam motu ac ratione mundum gubernantem. — Hæc Albertus.

Insuper in commentario suo super librum de Causis, etiam multa hinc scribit, primo recitans rationes propter quas Peripatetici ac Stoici dixerunt motum cœli esse ab anima; et addit : Epicurei autem, qui principium motus ponebant figuras et vacuum, soli dixerunt motum cœli per naturam esse, atque principium ejus esse rotunditates atomorum ex quibus cœlum esse compositum asserebant. Avicenna vero et Algazel ejus secutor, et ante eos Alphorabius, et inter Græcos Alexander et Porphyrius, dixerunt cœlum moveri ab anima imaginativa et electiva : aliter enim, secundum eos, non moveretur determinate ab hoc situ in illum, et de illo in alium, ac rursus ab alio illo in primum. Nempe concipiens differentias situs particulariter et determinate, imaginativum est et electivum. Hanc demum opinionem Hermes Trismegistus, Socrates, Plato, totaque secta Stoicorum defendit, ac multi Peripateticorum. Contra quam disputant Averroes ac Rabbi Moyses, multique alii philosophorum Arabum : quoniam anima per imaginationem et electionem movens, est determinata ad unum, in quod perveniens quiescit, nec ultra progreditur. Quod motori non convenit cœli, cujus quum motus sit jugiter uniformis, potius ab intelligentia erit quam ab anima tali. Et quamvis intelligentia secundum esse suum sit separata, tamen per lumen suum huic aut illi influxum, efficitur immediata mobili et conjuncta. Et lumen illud acceptum in cœlo, est specificum esse cœli : quod propria puritate perceptivum ac susceptivum est luminis hujus. Hæc idem.

Quæ tamen recitative magis scribit quam assertive, præsertim ista in commentario suo super librum de Causis contenta. Denique in verbis ejus præhabitis aliqua contineri videntur obscura. Primum est, quod in Summa testatur omnes philosophos *Cf.* p. 72 D. Epicureos et Stoicos ac Peripateticos concorditer dicere, cœlum a natura moveri non posse. In commentario autem super librum de Causis, sicut jam patuit, narrat

quod soli Epicurei dixerunt cœlum a natura moveri. — Secundum est, quia in Summa affirmat, quod omnes sectæ philosophorum dixerunt cœlum moveri ab anima, et cœlos immediate moveri ab animabus, et mediate ab intelligentiis. Sed in præfato ait commentario, quod non solum Epicurei, sed Averroes quoque et Rabbi Moyses asserunt cœlum moveri non ab anima, sed ab intelligentia; et quod intelligentia efficitur cœlo immediata et conjuncta per lumen a se cœlo influxum. Tamen quod Averroes et Rabbi Moyses dicunt de anima, videntur intendere de anima imaginativa, quam probabile est in cœlo non esse. — Hinc quoque quod ait Albertus, concordando philosophos Sanctis, quod solum dissentiant voce, non re, non videtur posse salvari : quia ut etiam fatetur Albertus, philosophi præcipui posuerunt intelligentias animasque cœlorum realiter suppositaliterque distingui; Sancti vero dixerunt immediatos cœlorum motores angelos seu intelligentias esse, et eos per similitudinem quamdam animas nuncupari. — Rursus, quod Albertus reprobat verba dicentium quod intelligentiæ sunt angeli, non videtur apte prolatum : quia revera sic est, et ex verbis Alberti hoc sequitur, quum dicat omnem intellectualem seu rationalem creaturam esse hominem seu angelum. Et persuasio qua id reprobat, non in veritate, sed falsitate fundatur : falsa quippe, imo hæretica est philosophorum illa opinio, quod una intelligentia creavit aliam. Eadem quoque substantia diversis rationibus angelus et intelligentia nominatur, atque ut ex verbis [p. 68 D.] patuit Thomæ, Avicenna etiam dixit hoc. — Postremo quod dicit lumen ab intelligentia cœlo influxum, exsistere specificum esse cœli, non videtur idonee dictum; quoniam esse specificum rei, est esse suum substantiale, substantialisve forma : quod intelligentia non produxit, nec indidit cœlo, sed omnipotens tantum Creator.

Hinc quoque Udalricus in Summa sua, libro quarto, fatetur : Substantiæ **A** intellectuales quæ apud philosophos vocantur intelligentiæ, in Scripturis angeli nuncupantur, secundum quod penes illuminationes distinguuntur. Intelligentiæ vero movent cœlos, non autem Deus effective et immediate. Nec efficiens motor et conjunctus potest habere naturam et proprietates primæ causæ, ut in libro Ducis neutrorum probatur, quum prima causa sit esse penitus separatum, cujus proprietas est omnipotentia, et actio ejus creatio. Nec motor talis potest habere rationem ultimi **B** finis : quoniam omne quod movet, est propter id ad quod movet, sicut propter operis finem. Finis vero ultimus est propter se ipsum, et omnia alia propter ipsum. Movens quoque non est perfectum, neque sufficiens per se ipsum suas largiri bonitates : aliter motus esset superfluus; sed prima causa per se ipsam ad hoc omnino perfecta est. Hinc Philosophus hac via procedens, ponit primam causam ante primam intelligentiam libro de Principio universitatis, atque in libro de Natura **C** deorum, et libro de Regimine dominorum. Consentit et Plato qui in Timæo præter deos qui orbium sunt motores, ponit patrem deorum, qui deos illos et totum universum condidit sine motu. Sic ergo de intelligentiis loquimur, sicque philosophi tractant hanc quæstionem, an intelligentiæ ipsæ sint angeli. Variantur tamen in hoc. Nam Avicenna et Rabbi Moyses ac Isaac dicunt intelligentias esse, quas lex divina angelos vocat. Alii dicunt oppositum, quoniam ea quæ intelligentiis adscribunt **D** philosophi, non conveniunt angelis; distinctio quoque secundum illuminationes, et alia multa quæ, teste Scriptura, angelis competunt, nec ad intelligentias pertinent.

Inter hæc autem nos firmiter asserimus, vel intelligentias non esse in rerum natura, vel ipsos angelos esse. Oppositum quippe fidei exstat contrarium : nullum enim esse intellectualem naturam præter angelicam et humanam, pandit Christus apud Lucam, dicens mulierem, id est di- [*Luc.* xv, 8.] vinam sapientiam, habere decem drach-

mas, quarum decima olim perdita, per Verbum incarnatum reperta est. Præterea Ptolemæus in Almagesti dicit intelligentias non movere cœlos, sed solam Dei voluntatem : quod et multi mathematicorum affirmant, specialiter vero Alpetragius in Scientia secretorum astronomiæ, quæ sibi asserit revelata. Dicit enim omnes cœlos immediate moveri virtute divina, et quod diversimode moventur, hoc est propter distantiæ gradus a primo : quoniam omnis primi motoris virtus major est in mobili immediato; ideo illud velocius movetur. Hanc quoque posuit causam, quod stellæ videntur stantes sive retrogradæ. Epicyclos vero eccentricosque negavit, et motum planetarum contra primi mobilis motum. Quod tamen irrationabiliter dictum esse hinc constat, quod in inferioribus istis videmus omne mobile movens se ipsum esse perfectum per motorem sibi conjunctum, ut patet in animalibus universis : idcirco quod primum mobile cujus motus est primus motuum, et causa omnis motus, non sit per aliquod movens sibi conjunctum, perfectum seu actuatum, inconveniens est omnino. Porro nobis videtur consentiendum probabiliori opinioni Peripateticorum, dicentium cœlos moveri ab intelligentiis tantum, prout Aristoteles, Rabbi Moyses atque Averroes dicunt. Sunt enim intelligentiæ tres rationes, secundum quas diversa sortita est nomina. Etenim secundum naturam suam in se, intelligentia est; et secundum proportionem suam ad mobile, anima dicitur; ac propter elevationem sui supra id quod est actus corporis, appellatur in libro de Causis, anima nobilis. Est equidem anima nobilis principium et causa motus circularis ad formam intelligentiæ. — Hæc Udalricus.

Verumtamen juxta præhabita potius est tenendum, quod secundum Aristotelem, Commentatorem, auctorem libri de Causis, ac Rabbi Moysen, cuilibet orbi cœlesti deputati sunt duo speciales motores, videlicet intelligentia et anima nobilis, realiter personaliterque distincti : quod, librum de A Causis subtiliter intuenti, lucide patet. Denique quod Udalricus refert de Alpetragio, ut quod secretum astronomiæ sibi asseruit revelatum, etc., Albertus in Scripto secundi, de Alphorabio narrat. Nec potest dici quod fuit idem binomius : quia (ut ambo conscribunt) Alphorabius sensit cœlum moveri ab anima imaginativa et electiva, non immediate virtute divina, ut Alpetragius.

At vero Durandus hic probat, quod motor cœli non potest esse anima quæ sit B forma substantialis informans materiam : quia quum idem secundum idem nequeat esse movens et motum, oportet ipsam rem motam ex se dividere in partem moventem atque in partem motam, ut dicitur Physicorum octavo. Et aut pars quæ moveret esset anima, et pars quæ moveretur, esset materia; aut pars una quantitativa, composita ex forma et materia, moveret aliam partem quantitativam ad imperium animæ, sicut in animalibus. Primum non valet dici, quia materia secundum se non C potest habere rationem mobilis, quum secundum se non sit quanta, nec secundum se sit subjectum ens actu, quod præcipue requiritur ad motum localem. Nec forma respectu materiæ potest habere rationem moventis, quoniam forma et agens non coincidunt in idem secundum numerum. Hæc Durandus.

Cujus dicta videntur esse contra illud authenticum et commune : Formæ est agere et movere, materiæ vero moveri ac pati. Rursus, quamvis materia secundum D esse abstractionis non sit quanta, tamen secundum esse suum reale, quod habet in anima, nunquam est nuda, neque a quantitate actualiter separata. Quamvis etiam forma et agens non coincidant in idem numero respectu ejusdem, bene tamen respectu diversorum : forma etenim rerum compositarum est effectivum et radicale principium respectu quorumdam effectuum, præsertim anima rationalis. Amplius, ex hac persuasione Durandi sequeretur quod nec animalia moverent se ipsa, seu

quod anima in ipsis non esset pars movens, nec materia pars mota.

Insuper Bonaventura primo hic sciscitatur, utrum cœlum moveatur immediate a Deo. Respondet : In omni operatione Deus intime et immediate operatur, quum divina voluntas sit omnium specierum motionumque prima ac summa causa. In aliquibus vero sic operatur, quod ipse est tota causa; in ceteris taliter agit et movet, quod virtutem agendi ac movendi communicat creaturæ. Et prima dicuntur mirabilia; secunda vero naturalia quantum ad egressum. Dum igitur quæritur, an motus primi mobilis sit immediate a Deo, quæstio non est, an virtus divina immediate ac intime operetur ad illam exercendam mutationem, quia sic nil movetur, nisi ipse moveat et cooperetur virtuti motivæ; sed est quæstio, utrum motus primi mobilis sit a Deo tanquam a tota causa, an simul cum virtute divina movente moveat aliqua alia virtus. Ad quod plane potest responderi, quod quum motus ille natus sit convenire virtuti finitæ, divinaque bonitas communicet creaturæ quod ipsa est nata suscipere : hinc Deus primum illud mobile movet mediante virtute creata, sicut et mobilia alia. Philosophus autem virtutem motoris cœlestis dixit adeo proportionari suo mobili, quod si modicum quid materiæ corpulentæ adderetur mobili illi, lassaretur in movendo virtus motoris.

Consequenter quærit, an motus cœlorum sit a propria forma vel ab intelligentia. Ad quod respondens : In hac, inquit, quæstione duæ sunt positiones probabiles, rationi ac Scripturæ concordes, præter tertiam dicentium cœlos esse animatos ac instar animalium inferiorum moveri a propriis animabus, quas dixerunt regi ac dirigi a Deo mediantibus intelligentiis. Quæ opinio falsa est, propter quod Augustinus retractat quod in libro de Immortalitate animæ dixit mundum animari. Est quoque contra multos philosophicos tractatores, dicentes intellectualem essentiam corpori non uniri ut formam seu animam, nisi

A mediante vegetativo ac sensitivo. — Porro modus respondendi catholicus, duplex est. Aliqui enim dicunt, quod cœlum movetur a propria forma, quoniam habet quantitatem atque figuram per quam habile est ad motum hujusmodi; habet quoque lucis perfectionem et formam, quæ inter ceteras formas corporales est magis activa et quasi medium tenens inter formas corporales ac spirituales; sicque per virtutem hujus formæ moventur cœlestia corpora motu orbiculari multo fortius et sufficien-

B tius, quam elementa motu recto; nec ad motum cœlestem adhiberi oportet ministerium intelligentiæ aut animæ, sicut nec ad motum elementaris naturæ. Nec obstat quod recedit ab eodem loco ad quem movetur. Cœlum namque proprie non movetur ad locum, sed potius circa locum; nec pars exsistens in oriente movetur ad occidentem, quasi illum situm determinate intendat, sed quia intendit moveri orbiculariter, qui est motus conveniens suæ naturæ. Verum ex his sequi videtur, quod

C quies esset cœlo violenta seu contra naturam. — Alia positio est, quod Deus movet cœlum mediante intelligentia seu angelo, juxta congruentiam ordinis universi, quo corporalia per spiritualia moventur et gubernantur. Unde quemadmodum congruum est angelos deputari ad ministerium hominum, sic congruum est quosdam angelos deputari ad motum regimenque cœlorum. Et ista positio magnorum est in philosophia ac theologia, quoniam concors est fidei, pietati ac rationi. — Hæc Bona-

D ventura.

Præterea Guillelmus, prima parte libri de Universo, narrat ac reprobat opinionem dicentium totum quod est a luna supra, vitam esse solummodo; et stellas ac luminaria nil aliud esse quam spiritus, et nihil omnino corporeitatis aut corpulentiæ esse ibidem; fulgores autem et luminositates quæ ibi apparent, procedere ab ipsis spiritibus. In quem errorem potissime lapsi videntur ex consideratione nobilitatis ac ordinis lucis, quæ inter omnia quæ vi-

dentur, prima et nobilissima est : ergo a spirituali natura primo profluxit, quare nec corpus est nec spiritus, sed medium inter ea. Verum ex horum positione sequitur, non esse in cœlestibus verum motum. Et homines hujus opinionis, non solum indigent sensu, quoniam nec sensibus credunt, sed etiam indigent pœna.

Consequenter Guillelmus, in secunda parte libri ejusdem, scribit multum prolixe de animabus cœlorum : non quidem directe probando eas non esse ponendas, sed non posse poni eo modo et ob talem finem quo eas posuerunt philosophi, utpote, quod animæ illæ cœlos moverent ob situum renovationem, atque ut intelligentiis assimilarentur, quasi ipsas intelligentias et assimilationes earum summe finaliterque appeterent. — Quod multipliciter reprobat, et (ni fallor) reprobationes ejus parum concludunt contra mentem philosophorum, qui utique cognoverunt et scripserunt Deum altissimum esse omnium causam ultimate ac summe finalem, ejusque cognitionem et assimilationem universis intelligentiis et animabus nobilibus esse finem supremum ac ferventissime affectatum. Nihilo minus posuerunt ordinem proportionalem inter intelligentias et animas nobiles, ita quod prima et summa anima nobilis, scilicet anima primi mobilis, specialiter converteretur ad intelligentiam primam : quatenus dirigeretur et perficeretur ab ea immediate, attamen a Deo principaliter ac mediate, hoc est mediante intelligentia prima, a qua etiam putaverunt primam nobilem animam esse creatam. Conformiter dixerunt secundam animam nobilem ad intelligentiam converti secundam, sicque descendendo deinceps usque ad ultimam. Fatetur quoque Guillelmus, quod secundum Aristotelem et ejus sequaces, animæ nobiles et intelligentiæ realiter distinguuntur, sicut et Bonaventura testatur : quod consonat his quæ dixi.

Præterea Scotus : Videtur (inquit) quod cœlum, secundum philosophos, non potest A dici nec esse animatum formaliter, quia aut esset intellectiva anima tantum (non enim posuerunt ibi animam, nisi intellectivam), sicque solus intellectus esset quantus : quod non est intelligibile; nam constat cœlum esse formaliter quantum. Vel præter animam quæ est de essentia cœli, est ipsum cœlum aliquid per se perfectibile per animam, sicque erit ibi passiva potentia atque potentia contradictionis, nec esset perpetuum et incorruptibile. Unde sive Philosophus sive Commentator B ponat cœlum formaliter animatum anima quæ sit per se de essentia cœli, videtur statim recedere a prima positione, qua asserit intellectum separatum, nulliusque corporis actum, nec esse corporeum. Sed quidquid sit de Averroe, non imputemus hoc Aristoteli, nec verba ejus cogunt id sibi imponi : quoniam ubicumque ponit animam cœli, potest exponi quantum ad illam conditionem qua anima dicitur motrix corporis, non qua dicitur forma; et illa anima est intelligentia propria motrix C orbis, ei conjuncta ut propria motrix. Avicenna tamen plane distinguit inter intelligentiam et animam illam. Verum nulla exstat necessitas multitudinis tantæ.

Præterea quantum ad animationem cœli, secundum theologos, videtur dubium esse, quoniam Augustinus in Enchiridio de hoc loquitur dubitative. Primo quoque Retractationum, ubi tangit quod alicubi dixit mundum esse animal, addit : Hoc non assero esse falsum, nec affirmo contrarium, quia de nullo horum auctoritatem D habeo Scripturarum. Et super Genesim videtur dicere cœlum habere animam : quod dicit non retractatum tanquam falsum. Sed alius Græcus, videlicet Damascenus, asserit cœlos non esse animatos. Ad quod ratio ponitur, quoniam anima illa frustra uniretur corpori illi, ex quo non habet sensum, nec per consequens aliquam ex corpore illo perfectionem acquirit. Verumtamen hoc non videtur congrue dictum, quod scilicet forma unitur materiæ quatenus ab ea perfectionem ac-

cipiat, sed magis ut materiæ perfectionem communicet; imo potissime, ut totum ex eis compositum sit perfectum. Ad quod respondendum, quod forma aliquam a materia perfectionem sortitur : alioqui anima beata corpori frustra uniretur. Itaque breviter dico, si cœli non sunt animati, hoc est creditum, non ratione conclusum : quoniam nulla est conditio in corpore illo tam perfecto, manifeste apparens animationi corporis repugnare. — Hæc Scotus.

At vero Henricus circa hæc Quodlibeto
q. 6. tertiodecimo quærit, utrum angelus moveat corpus immediatius per voluntatem, an per intellectum. Ad quod respondet : Quemadmodum in nobis primum principium motus et actionis est intellectus appetibile repræsentans, secundum vero voluntas determinans, interiorique motu suæ volitionis imperans viribus ipsis motivis, tertium vero sunt vires motivæ, motum operationemque exsequentes, tanquam principium immediatum et proximum movens et agens; sic exsistit in angelis. Et ita, ut per principium primum movet per intellectum, per voluntatem vero ut per principium mediatum, tanquam autem per principium immediatum movet vi sua motiva : sicque immediatius movet per voluntatem, quam per intellectum. Hæc Henricus.

Verum specialis est difficultas, an in angelis seu intelligentiis vis illa motiva sit realiter a voluntate distincta. Et si non, videretur angelus sua voluntate effectum producere : ad quæ doctor iste hic non
tom. XXI, p. 435 A'. respondet, sed de hoc supra aliquid recolo tactum.

## QUÆSTIO V

Amplius quæritur hic, **Utrum luminaria seu planetæ moveantur in orbibus suis motibus propriis.**

Respondet Bonaventura : De hoc controversia est inter naturales et mathema-

A ticos. Mathematici quippe, potissime attendentes apparentia circa cœlos, ut illa queant salvare simul cum uniformitate et perpetuitate motus cœlestis, epicyclos atque eccentricos posuerunt, planetas quoque motibus propriis moveri in epicyclis; sicque salva motus uniformitate, quandoque contingit planetam deprimi, aliquando elevari secundum motum planetæ in epicyclo, atque epicycli in eccentrico, et eccentrici circa centrum proprium, quod est extra centrum mundi. Porro positio natu-
B ralium, ut Aristotelis et Commentatoris, est quod planetæ non moventur nisi suorum orbium motu, ut clavus fixus in rota : quia, ut dicunt, corpus illud cœleste scindi non potest. Ponunt quoque idem esse centrum corporum superiorum et inferiorum, utpote centrum mundi : et hoc propter perfectam orbium rotunditatem, qui circulariter moventur, ita quod unus alium non subintrat. Ponunt item cum hoc majorem ac minorem velocitatem in motibus orbium, et ex hoc habere modo retrogra-
C dationes, modo progressiones : quia quum unus planeta alium multum præcedit sua velocitate, alter retrocedere videtur. Quæ omnia videntur rationi consona valde, quamvis positio mathematicorum secundum judicium sensuum verior æstimetur, quia secundum illam positionem, sensus non falluntur circa motum cœlestium; non tamen sequitur hoc verius esse, quoniam falsum frequenter est via inveniendi verum. Nihilo minus naturalis philosophus videtur rationabilius dicere. Hæc Bona-
D ventura.

Verumtamen agnoscendum, quod Plato in Timæo asserit etiam stellas firmamenti moveri in eo, sicut avis movetur in aere, et pisces in aqua : quam opinionem secutus est Ptolemæus.

Insuper Richardus : Luminaria (ait) quæ sunt in sphæra octava, quæ dicuntur stellæ fixæ, propriis motibus non moventur, sed tantum motu sphæræ, quæ proprio motu movetur ab occidente in orientem in centum annis uno gradu; per motum

vero nonæ sphæræ movetur motu diurno ab oriente in occidentem. Quilibet autem planeta, præter motum suæ sphæræ, qui est ab oriente in occidentem, et præter motum propriæ sphæræ illius, qui est ab occidente in orientem, movetur etiam motu deferentis. Quilibet item planeta, præter solem, ultra motus prædictos movetur per motum epicycli sui. Solus vero sol inter planetas epicyclo est carens. Nec est putandum quod epicyclus transferatur de una parte deferentis ad aliam. Sed sicut tota sphæra movetur motu circulari circa suum centrum, et deferens circa suum centrum; sic epicyclus movetur motu circulari circa centrum suum, quod habet inter convexum et concavum deferentis.

Porro an aliquis planeta moveatur circa centrum proprium, satis creditur de sole quod non. De reliquis quinque incertum est mihi. Attamen est certum, quod nullus transfertur de una epicycli parte ad aliam, sicut nec epicyclus de una parte deferentis ad aliam. De luna vero multis videtur probabile, quod motu proprio circulariter moveatur circa centrum suum, quod habet inter concavum et convexum epicycli; quoniam macula lunæ nunquam apparet nobis modo opposito, ita ut pars illa maculæ quæ apparet superius, appareat inferius : quod et secundo Cœli videtur velle Philosophus. Et si proprio motu non moveretur per epicyclum, macula illa transponeretur. Estque motus lunæ circa centrum suum ad partem contrariam motus epicycli tali proportione, quod quantum per motum epicycli illa macula transponeretur, tantum per motum lunæ proprium ad contrarium transponi prohibetur. Verum Aristoteles fuit simpliciter contrariæ opinionis, utpote, quod planetæ non moventur nisi suarum motu sphærarum ac motu diurno, qui est in sphæris inferioribus ex motu sphæræ supremæ. Sic quippe ait secundo Cœli : Remanet ut dicamus, quod circuli tantum moventur, et stellæ quietæ sunt rotundæ et in circulis fixæ. Eodemque libro nititur hoc probare de luna per experientiam, dicens : Stellæ non moventur motu rotundo : quod clarum est, quoniam res involuta convertitur atque revolvitur. Facies autem lunæ est eadem apud nos et semper nobis opposita. — Hæc Richardus. Verum modo communis opinio est, quod planetæ sunt stellæ erraticæ, et non fixæ.

Hinc Durandus : Quanquam (ait) Aristoteles dicat secundo Cœli, quod planetæ moveantur solo suorum orbium motu, verius tamen dicunt astronomi, ponentes ipsos moveri in epicyclis atque eccentricis. Quod de eccentricis patet : quoniam stella quæ movetur solum motu sphæræ, non potest quandoque magis, quandoque minus terræ appropinquare; quoniam omnes sphæræ exsistunt concentricæ, planetæ autem uno tempore plus propinquant ad terram quam alio, sicut per astrologica patet experimenta. Hinc coacti sunt astrologi ponere motum planetarum in circulis eccentricis, quorum una pars maxime removetur a terra, ut aux seu elevatio; altera vero magis accedit ad terram. Similiter patet de epicyclis : quoniam si planetæ moverentur solum motu sphærarum, quum sphæræ planetarum moveantur ab occidente in orientem, tunc si planeta aliqua nocte esset ex directione alicujus stellæ fixæ, sequenti nocte præcederet ipsam versus orientem : cujus oppositum sæpe in quibusdam planetis videmus. Ergo præter motum sphærarum oportet in eis ponere motum retrogradationis : quod fit in epicyclis, in quibus planeta est retrogradus, stationarius vel directus. Verumtamen non dividitur sphæra planetæ. Ponitur enim eccentricus circulus inter duas superficies sphæræ exsistens, cujus una medietas magis accedit ad superficiem sphæræ concavam, altera ad convexam; et movetur hic circulus infra sphæram, quum sit sphæræ contiguus; et motu ejus movetur planeta, tanquam pars ejus exsistens : planeta, inquam, habens eccentricum sine epicyclo, ut est sol. Si vero habeat epicyclum cum eccentrico, tunc epicyclus ponetur moveri in eccen-

trico per modum quo ponitur moveri eccentricus in sphæra, quia epicyclus est sphæricum corpus infra eccentricum contentum et non continuum : ideo potest in eccentrico proprium motum habere, cujus epicycli pars est planeta.—Hæc Durandus. In cujus verbis videtur obscurum, quod dicit planetam esse epicycli partem : quia sic non posset separari ab eo, aut egredi illum, quum istud non videatur posse intelligi nisi de parte integrali.

Quærit demum Richardus, Utrum cœlum sit a nobis visibile in parte non stellata.

Videtur quod non, quoniam Avicenna sexto Naturalium loquitur: Corpus simplex translucens non est visibile. Sed cœlum in parte non stellata est corpus simplex translucens, quia per medium sphærarum ipsorum planetarum stellæ fixæ videntur. Rursus ibidem asserit Avicenna : Visibile ex sua natura prohibet videri id quod retro se est. Pars autem cœli non stellata non prohibet videri quod post se est. Rursus, si partem cœli non stellatam videremus in die, videremus quoque eam in nocte. Quum igitur illud quod vulgus asserit esse cœlum, non videamus æqualiter in die et nocte, sequitur id non esse cœlum. Iterum, ignis quamvis in sua sphæra sit luminosus, non tamen a nobis videtur ob sui raritatem : sed cœlum quocumque elemento rarius subtiliusve consistit.

In contrarium est, quod galaxia a nobis videtur, in qua tamen sunt partes plurimæ non stellatæ. Luna quoque videtur a nobis non solum in parte in qua aggregatum est lumen, sed item in alia. Ergo a simili, pars orbis non stellata est nobis visibilis.

Ad istud respondet Guillelmus de Conchis, in libro suo de Naturalibus quæstionibus ad ducem Normannorum : Supra lunam nec tu, nec alius, præter stellas aliquid vidit. Nec est ibi obstaculum quo repercutiatur; sed deficit et deficiendo spissatur radius visualis, quum ad superiora dirigitur. Quum autem transit per oculum, A in quo est albugineus humor et crystallinus, quum exseritur nec alius color sibi occurrit, talem, videlicet crystallinum et aqueum, sibi colorem confingit. Radium vero visualem, ut patet in libro eodem, dicit esse corpus, quod naturali agilitate in eodem fere momento modo est in oriente, modo in occidente. — Verum hanc opinionem inconvenientia multa sequuntur. Primum est, quod visio fieret extra mittendo, non intus suscipiendo. Aliud, quod unum corpus aliud penetraret ac pertrans- B iret naturaliter sine alterius læsione.

Alii ergo dixerunt, quod sicut non videmus aerem purum, nec purum ignem, propter eorum raritatem, sic non videmus aliquid de quinta essentia nisi stellas : quoniam quanto corpora sunt superiora, tanto sunt nobiliora ; et quo nobiliora, eo et rariora. Igitur quod videmus est quoddam confusum, resultans quantum ad apparentiam visus nostri ex aere, igne et cœlo : sicut si acciperemus plura corpora, quorum quodlibet esset tam tenue quod C neutrum eorum sufficeret per se terminare visum nostrum a remotis ; sed plura simul sufficerent, si ita ordinarentur quod unum esset ante aliud, magna distantia inter ea exsistente. Tunc etenim visus a remotis adspiciens, judicaret ea esse unum sensibile, nec apprehenderet inter ea distinctionem, appareretque sibi quoddam confusum ex illis : ut si objicerentur visui plures parietes vitrei, unus ante alium, diversimode lumen participantes. Sed sive videamus, sicut dicit ista opinio, sive non, D constat quod quædam falsa contineantur in ea. Sol quippe est nobilior inter planetas, et tamen super ipsum sunt Mars, Jupiter et Saturnus. Pars quoque cœli stellata non est minoris nobilitatis eo, lumine suo quod sortitur a sole, secluso ; et tamen est densior, propter quod abundantius a sole suscipit lumen ac retinet. Non est igitur verum in partibus quintæ essentiæ, quod quanto sunt nobiliores, tanto sunt rariores. Subtilitas namque cœlestium corporum non attenditur penes majorem et

minorem raritatem, sicut subtilitas elementorum, quamvis subtilissimum inter illa, videlicet cœlum empyreum, credatur rarissimum, eo quod dispositio talis congruit loco corporum glorificatorum ; sed attenditur penes majorem et minorem virtutem substantiæ : quæ virtus in aliqua parte densiori est major quam in alia parte magis rara. Sicque dicimus aurum subtilius plumbo, quamvis plumbum sit rarius : sic et corpora Beatorum erunt igne subtiliora, non tamen tam rara.

Alii dicunt, quod illud quod homo judicat se videre in parte cœli non stellata, aliquid simile sit colori exsistens in parte cœli non stellata, in cœlove crystallino. Quod quidem causatur ex naturali luce ipsius cœli, et lumine quod recipit a sole ac stellis. Siquidem pars illa non est densitatis tantæ, quod in ea possit aggregari lumen sicut in parte stellata, propter quam aggregationem non possumus videre in parte stellata simile illud colori, quod videmus in parte octavæ sphæræ non stellata cœlove crystallino. Illa quoque pars cœli in qua videmus simile illud colori, non est tantæ raritatis ut purus aer purusque ignis. Unde magis potest esse in ea aliqualis aggregatio luminis, quam in aere puro seu puro igne. Idcirco pars cœli non stellata, cœlumve crystallinum, magis valet terminare visum, quam purus aer vel purus ignis. — Hæc Richardus.

## QUÆSTIO VI

**A**mplius quæritur, **Cur et qua necessitate ponatur cœlum crystallinum, seu aqueum : præsertim quum quidam astronomi dicant cœlum stellatum cum orbibus planetarum ad inferiorum productionem sufficere, nonnulli quoque theologi octavam sphæram cœlestem, primum mobile nominent.**

Summ. th. 2a part. q. 52.

Ad hoc Albertus : Quadruplici (inquit)

A necessitate ponitur cœlum crystallinum. Prima est ex parte motus, quia ab uno motore simplici non nisi unus potest exsistere motus ; multi autem sunt motus in cœlo stellato : non ergo est mobile primum. Multi quoque et multum difformes sunt motus in sphæris planetarum : ideo nulla earum potest consistere mobile primum. Aut ergo universum non est completum in ordine moventium et motorum, aut ponendum est cœlum aliquod uniforme super cœlum stellatum, quod uno

B motu simplici moveatur a primo motore. — Secunda est, quia quum sit corpus unum circulare quod participat bonitatem primi motoris sine motu, ut cœlum empyreum ; et aliud quod eam per multos participat motus : requiritur mobile medium inter ista extrema, quod primi motoris bonitatem participet motu uno. — Tertia sumitur ex dictis Platonis in Timæo dicentis : Creator circulum cœli in circulos duos reflexit, puta *aplanes* et *planes*. Circulum quoque planes divisit in circu-

C los septem. Quumque duo sint motus in genere, de perfectione principiorum naturæ est, quod uterque habeat proprium mobile. Et quia in cœlo stellato sunt motus primi, qui sunt planes ; illud non potest esse mobile proprium illius motus qui vocatur aplanes. Oportet ergo de necessitate, quod illi motui mobile proprium ponatur ante cœlum stellatum : sicut et ipse motus prior est secundum naturam, quam motus planes. Est enim motus aplanes super polos mundi, et super circulos æque distantes

D ab æquinoctiali ad tropicum æstivalem, et ad tropicum hiemalem. Motus vero planes est super polos circuli æquinoctialis, qui dicitur circulus declivis, et super circulos æque distantes ab æquinoctiali ad partem utramque. Et mobile illi primo motui proprium oportet uniforme consistere, quod cœlum dicimus crystallinum, a quo in cœlis omnibus inferioribus est motus diurnus, qui motus aplanes vocatur : quia Philosophus secundo Metaphysicæ tradit pro regula, quod quidquid est in pluribus

secundum rationem unam, est in uno primo quod est causa ceterorum. — Quarta est ex parte finis. Nempe quum in inferioribus sit diversitas in figura, difformitas quoque generationis et alterationis, aliorumque motuum, ad hæc causanda sunt orbes ac cœli difformes in partibus et in motu. Est item in inferioribus uniformitas in esse specifico et in esse generico. Oportet ergo quod sit cœlum aliquod uniforme influens virtutem ad conservationem in specie et in genere : et hoc oportet uniforme esse in partibus et in motu. Et hoc non potest esse nisi quod appellamus crystallinum, quoniam nullum aliud est uniforme post empyreum. — Denique multæ difformitates sunt in cœlo, videlicet dextrum et sinistrum, ante et retro : nam ad austrum esse est ante, et ad aquilonem retro. Similiter est ibi sursum et deorsum, per elevationem et depressionem in auge seu in opposito augis planetarum, et in ascensu descensuve circuli deferentis, secundum quod virtus unius planetæ prævalet super virtutem alterius, atque secundum quod unus ascendit in epicyclo et alter descendit, et unus dirigitur et alter stat vel retrocedit : prout ait Albumasar, quod si sol ascendit super Mercurium et lunam, et adjuvatur a Marte, facit longitudinem serenitatis et siccitatis ; si econtra fuerit, signabit humiditatem et pluvias longas. Hæc Albertus in Summa.

In cujus verbis videtur obscurum quod ait, ab uno motore primo et simplici non posse esse nisi motum unum : quod sive de Deo vero sive de intelligentia intelligatur, instantiam patitur; nec juvat si et illud philosophorum quorumdam pariter allegetur, Ab uno simplici non procedit immediate nisi unum. Imo intellectualis substantia, potissime Deus supergloriosus, sicut simul plura intelligit, ita et plura opere simul exsequitur tam in creando quam in movendo ac perficiendo. Et hoc etiam ipse Albertus super primum testatur. Superius quoque ex Thoma est tactum, quod aliqui ponunt decem mobiles cœlos. *Cf.* p. 53 B, 61 D.

Præterea Bonaventura hic sciscitatur, utrum conveniat alicui orbi absque stellis moveri, hoc est, an sit ponendum aliquod cœlum mobile non stellatum, utpote uniforme in omnibus partibus suis. Et respondens : Ponendum est (ait) aliquod cœlum moveri, carens diversitate luminarium ac stellarum : et hoc est cœlum crystallinum. Etsi pervenerunt philosophi pauci ad ejus cognitionem, quia corporeum latet sensum, quidam tamen pervenerunt, dixeruntque ipsum moveri, prout quidam astronomi probare conati sunt. Communiter vero ad ejus notitiam pervenerunt tractatores catholici, illustratione Scripturæ adjuti, quæ illud esse aperte declarat, quamvis motum ejus seu quietem non explicet. Doctores vero theologiæ ponunt et probant ipsum moveri, potissime ex perfectione universi, ex qua etiam distinctio numerusque cœlorum accipitur, etc., ut supra in Thoma, Alberto ac aliis. — Et quæst. 3.
breviter, in isto concordant theologi, nec opus est immorari, quum et supra inde tractatum sit.

## QUÆSTIO VII

QUæritur quoque, **An opus tertiæ diei convenienter describatur.**

Videtur quod non. Primo, quoniam tertia die separata est aqua a terra ; sed aer et ignis elementa sunt præstantiora quam aqua et terra : ergo eorum distinctio debuit designari. — Secundo, elementa ab exordio suæ creationis habuerunt proprias et distinctas formas substantiales, ut probabilior tenet opinio, et supra ostensum p. 35 C, 36 A', 38 D'.
est : ergo a principio fuerunt distincta ab invicem etiam loco et situ, quia dans formam dat consequentia eam. — Tertio, naturale est leviora superius collocari, et innaturale est ea sub gravioribus situari. Quum ergo aqua sit levior terra, innaturale fuit eam de superficie terræ ad locum redigere bassiorem. — Quarto, tres ultimi

dies pertinent ad ornatum : ergo in uno A illorum debuit describi qualiter terra plantas produxit et herbas, quum horum productio ad ornatum pertineat. — Quinto, scriptum est in Genesi, quod post transgressionem primorum parentum locutus
*Gen.* III, 18. est Dominus homini primo : Spinas et tribulos germinabit tibi. Ergo terræ nascentia non tertia die, sed postea oriri cœperunt.

In oppositum est scriptura Genesis primo.

Ad hæc Thomas respondet : Opus distinctionis attenditur in hoc, quod corporibus quæ sunt elementa, collatæ sunt virtutes universaliter ad effectus naturales moventes; cujusmodi sunt qualitates activæ et passivæ elementorum, quæ datæ sunt illis tertia die : quibus ab invicem proprietate et situ separantur, eo quod inter qualitates elementares gravitas et levitas contineantur, quæ sunt principia motus elementorum ad propria loca ac naturalis quietis ipsorum in illis, quemadmodum calidum C et frigidum sunt principia alterationis. Hinc ex collatione talis virtutis dicuntur aquæ tertia die in unum locum congregatæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis et aer sunt elementa magis latentia : ideo Moyses rudi populo loquens, de eis expresse non dixit. Aer quoque et ignis, quantum ad suam ab invicem et ab aliis distinctionem, aliquo modo dantur per aquæ distinctionem intelligi, quemadmodum secretiora per manifestiora relinquuntur pru- D dentibus intelligenda. — Ad secundum, quod sicut calor et frigus non sunt formæ substantiales elementorum, ita nec gravitas et levitas. Ideo sicut forma substantialis in elementis non est principium alterationis nisi mediante frigore et calore, ita nec quietis nisi mediante gravitate aut levitate : ideo quamvis aqua formam substantialem habuit ex opere creationis, non tamen ex hoc congregabatur in proprium locum, sed per opus distinctionis factum est hoc. — Ad tertium, quanto elementum est subtilius, tanto majus, sicut aer major est aqua, et aqua quam terra : ideo aer complectitur ista duo, undique sphæricam complens figuram; a quo deficit aqua terram cingens, non totam operiens, circulum complens, sed a completione sphæræ deficiens. Et hoc est propter exigentiam finis ob quem creata est aqua et terra, ut in terra valeat esse habitatio animalium respirantium, generatioque plantarum. Terra vero quasi minima in centro conclu- B ditur. Denique corpora inferiora, præter proprios motus, sequuntur quodammodo motum superiorum; et quo corpus inferius exstat perfectius, tanto plus consequitur de motu superioris. Quod patet ex hoc, quod in corporibus cœlestibus orbis inferior, præter proprium motum, retinet motum orbis superioris. Conformiter elementa ex motu cœlestium corporum aliquid consequuntur de motu circulari, præter motus proprios naturales : quod evidenter apparet in maris refluxu, qui sequitur motum lunæ. Nec tamen hoc fit violenter, quia (ut asserit Commentator super quartum de Cœlo et mundo) motus quibus elementa sequuntur impressiones cœlestium corporum, non sunt violenti, quum sit secundum ordinem corporum naturalem quod inferiora impressionem superiorum sequantur : atque per modum hunc ex corporum impressione cœlestium moventium elementa ad commixtionem, aqua subingreditur terram, ut sit ad generationem mineralium apta et animalium ac plantarum; et exinde in locum proprium naturali motu revertitur, juxta illud Ecclesiastæ : In locum unde exeunt flumi- *Eccle.* I, 7.
na, revertuntur. Amplius, elementa ubi se contingunt, ab invicem alterantur, ut sit quidam motus conjunctionis inter ea; et exinde in mari causatur salsedo ex admixtione vaporis terrestris, simul cum adustione radii solaris : et hoc præcipue prope terram et in superficie maris. In profundo etenim pelagi est aqua dulcis, ut patet ex verbis Philosophi libro de Ani-

malibus, ubi ait quod piscis nomine malakie, invenitur magnus valde in locis pelagosis in quibus abundant aquæ dulces. — Ad quartum respondendum, quod de productione plantarum videtur esse diversitas inter Augustinum et alios Sanctos. Augustinus quippe videtur velle, quod
*Gen.* I, 11. quum dicitur, Producat terra herbam virentem, etc., non intelligitur tunc esse plantas productas in natura propria, sed tunc terræ datam esse virtutem germinativam ad producendum plantas opere propagationis. Aliis autem videtur quod tunc etiam plantæ productæ sunt; propter quod ait Ambrosius : Herba sole antiquior est. Et utroque modo plantarum productio ad distinctionis pertinet opus, quoniam ad earum productionem sufficit virtus cœlestis loco patris, et virtus terræ loco matris. Sicque principia activa communia ad opus distinctionis spectantia, sufficiunt ad generationem plantarum, non ad productionem animalium perfectorum, ad quam requiritur virtus formativa exsistens in semine. Vel, quoniam quælibet res pertinet ad ornatum loci illius in quo movetur, non in quo quiescit; plantæ vero radicitus terræ infixæ adhærent : ideo ad ornatum ejus non pertinent, sed computantur cum ipsa, ut super Genesim loquitur Augustinus. — Ad quintum dicendum, quod plantæ nocivæ simul cum aliis sunt productæ : verumtamen ante peccatum hominibus non fuissent nocivæ, divina protegente providentia ; sed post peccatum cœperunt hominibus esse nocivæ. — Hæc Thomas in Scripto.

Ubi et addit : Aristoteles dixit tantum orbes moveri, non stellas nisi in orbe; Ptolemæus vero disseruit stellas habere proprium motum præter motum orbis. —
*Cf.* p. 48 D. Insuper, præter mysticam rationem quæ in littera tangitur de hoc cur in descriptione operis secundæ diei non dicitur, Vidit Deus quod esset bonum, aliam quoque litteralem in historiis Magister assignat, quam etiam Rabbi Moyses tangit : quia videlicet in secundo die medium elemen-

A tum a supremo distinguebatur, et ita non erat perfecta distinctio medii elementi, nisi etiam ab infimo distingueretur : sicque opus secundæ diei tertia die est consummatum. Hincque benedictio tertiæ diei ad utrumque refertur.

Præterea in prima parte, quæstione sexagesima nona : Tertia (inquit) die informi- art. 2.
tas terræ aufertur. Duplex vero informitas circa terram describebatur : una, quod erat invisibilis seu inanis, quoniam aquis exstitit cooperta; alia, quod fuit incompo-
B sita seu vacua, id est, non habens decentem decorem, qui acquiritur terræ ex plantis eam quodammodo vestientibus. Idcirco utraque informitas die hac tertia removetur : prima, per hoc quod aquæ sunt congregatæ in locum unum, et apparuit arida; secunda, per hoc quod terra protulit herbam virentem. De productione autem mineralium non loquitur Moyses, quoniam generationem habent occultam in visceribus terræ; Moyses vero ea tantum proposuit quæ in manifesto apparent. Hæc
C Thomas in Summa.

Circa hæc scribit Albertus : Aer distin- Summ. th. 2a part. q. 56.
ctus est, et liberam formam accepit distinctumque locum, quando aquæ vaporabiliter in aere diffusæ per congregationem condensatæ sunt et descenderunt ad terram. Ignis quoque vaporabiliter in aere mixtus prius, liberam formam accepit, et per consequens motum, quia motus consequitur formam; unde tunc undique liber ascendit ad cameram cœli lunæ, sicque ab aliis est distinctus. — Si vero quæratur ad quem
D locum congregatæ sint aquæ, respondet super Genesim Beda : Quum multa constet esse maria ac flumina, in unum tamen locum dicit aquas congregatas, quoniam cuncta maria et flumina magno mari merguntur : et si qui lacus in se ipsis stricti videntur, occultis tamen meatibus in mare revolvuntur. Fossores quoque puteorum hoc probant, quoniam omnis tellus trahit aquas per invisibiles venas, quibus ex mari principium est. Unde in Ecclesiaste :
Omnia flumina intrant mare, et mare non *Eccle.* I, 7.

redundat; ad locum unde exeunt flumina, revertuntur ut iterum fluant. Dicit etiam Beda, quod verno tempore factus est mundus, in quo tempore solent herbæ apparere virentes, et ligna pomis onusta. Hæc Albertus.

# DISTINCTIO XV

A. *De opere quintæ diei, quando creavit Deus ex aquis volatilia et natatilia.*

*Gen.* I, 20. DIXIT etiam Deus : Producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram, etc. Opus quintæ diei est formatio piscium et avium, quibus duo elementa ornantur : et de eadem materia, id est de aquis, pisces et aves creavit, volatilia levans in aera, et natatilia remittens gurgiti.

B. *De opere sextæ diei, quando creata sunt animalia et reptilia terræ.*

*Ibid.* 24. Sequitur : Dixit Deus, Producat terra animam viventem, jumenta et reptilia et bestias terræ, secundum species suas, etc. Sextæ diei opus describitur, quum terra suis animalibus ornari dicitur.

C. *Utrum post peccatum venenosa animalia noxia facta fuerint, an propter peccatum nocere cœperint, prius facta innoxia.*

Aug. de Genesi ad litt. lib. III, n. 24. Quæri solet de venenosis et perniciosis animantibus, utrum post peccatum hominis ad vindictam creata sint, an potius creata innoxia, peccatoribus nocere cœperint. Sane dici potest, quod creata nihil homini nocuissent, si non peccasset : puniendorum namque vitiorum et terrendorum, vel probandæ vel perficiendæ virtutis causa nocere cœperunt. Fuerunt ergo creata innoxia, sed propter peccatum facta sunt noxia.

D. *Utrum minuta animalia tunc creata fuerint.*

Ibid. n. 22. De quibusdam etiam minutis animantibus quæstio est, utrum in primis conditionibus creata sint, an ex rebus corruptis postea orta sint. Pleraque enim de humidorum corporum vitiis, vel exhalationibus terræ, sive de cadaveribus gignuntur; quædam etiam de corruptione lignorum et herbarum et fructuum : et Deus auctor
Ibid. n. 23. omnium est. Potest autem dici, quod ea quæ de corporibus animalium, maxime mortuorum, nascuntur, cum animalibus creata non fuerint nisi potentialiter et materialiter; ea vero quæ ex terra vel ex aquis nascuntur, vel ex eis quæ terra germinante orta sunt, tunc creata fuisse, non incongrue dici potest.

### E. *Quare post omnia factus est homo.*

Omnibus autem creatis atque dispositis, novissime factus est homo, tanquam dominus et possessor, qui et omnibus præferendus erat. Unde sequitur : Vidit Deus quod esset bonum, et ait, Faciamus hominem ad imaginem, etc. Sed antequam de hominis creatione tractemus, quod supra breviter tetigimus, plenius versantes, clarius faciamus. In hac enim rerum distinctione catholici tractatores dissentire (ut supra diximus) inveniuntur, aliis dicentibus res creatas atque distinctas secundum species suas per intervalla sex dierum. Quorum sententiæ quia littera Genesis magis inservire videtur, atque catholica Ecclesia magis approbat, ideo hactenus studiose docuimus, quomodo ex illa communi materia, prius informiter facta, postea corporalium rerum genera per sex dierum volumina distinctim sint formata. Aliis autem videtur, quod non per intervalla temporum facta sint, sed simul ita formata ad esse prodierint. Quod Augustinus super Genesim, pluribus modis nititur ostendere, dicens elementa quatuor ita formata sicut modo apparent, ab initio exstitisse, et cœlum sideribus ornatum fuisse; quædam vero non formaliter, sed materialiter tunc facta fuisse, quæ post per temporis accessum formaliter distincta sunt, ut herbæ, arbores et forte animalia. Omnia ergo in ipso temporis initio facta esse dicunt, sed quædam formaliter et secundum species quas habere cernimus, ut majores mundi partes, quædam vero materialiter tantum. Sed, ut dicunt, Moyses loquens rudi ac carnali populo, locutionis modum temperavit, de Deo loquens a simili hominis, qui per moras temporum opera sua perficit, quum ipse simul sua opera fecerit. Unde Augustinus : Ideo, inquit, Moyses divisim refert Deum illa opera fecisse, quia non potuit simul ab homine dici quod a Deo simul potuit fieri. Item : Potuit dividere Scriptura loquendi temporibus, quod Deus operandi temporibus non divisit. Illi qui his auctoritatibus et aliis hujusmodi inhærentes, dicunt quatuor elementa atque cœli luminaria ita formata simul esse et habuisse, illos sex dies quos Scriptura commemorat, sex rerum genera, id est distinctiones, appellant, quæ simul factæ sunt, partim formaliter, partim causaliter.

Hugo, de Sacram lib. I, p. I, c. 25. *Gen.* I, 25, 26. dist. XII B. Aug. de Genesi ad litt. lib. V, c. 4, 5. Ibid. lib. I, n. 29.

### F. *Quomodo intelligendum sit Deum requievisse ab omni opere suo.*

Jam de septimæ diei requie aliquid nos eloqui oportet. Scriptum est, quia complevit Deus die septimo opus suum, et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat. Requievisse dicitur Deus die septimo, non quasi operando lassus; sed ab universo opere requievit, quia novam creaturam facere cessavit. Requiescere enim cessare dicitur. Unde in Apocalypsi dicitur : Non habebant requiem, dicentia, Sanctus, Sanctus, Sanctus; id est, dicere non cessabant. Requievisse ergo Deus dicitur, quia cessavit a faciendis generibus creaturæ : quia ultra nova non condidit. Usque nunc tamen, ut Veritas in Evangelio ait, operatur Pater cum Filio, scilicet

Beda, Hexaem. lib. I. *Gen.* II, 2. *Apoc.* IV, 8. Aug. de Genesi ad litt. lib. IV, n. 22, 23.

administrationem eorumdem generum quæ tunc instituta sunt. Creatoris enim
Joann. v, 17. virtus, causa subsistendi est omni creaturæ. Quod ergo dicitur, Pater meus usque modo operatur, et ego operor : illud universæ creaturæ continuam administrationem ostendit. Die ergo septimo requievit, ut novam creaturam ulterius non faceret cujus materia vel similitudo non præcesserit; sed usque nunc operatur, ut quod condidit, continere et gubernare non cesset.

### G. *Qualiter accipiendum sit quod dicitur Deus complesse opus suum septimo die, quum tunc requieverit ab omni opere suo.*

Beda, Hexaem. lib. I. Sed quæritur, quomodo septimo die dicatur Deus complesse opus suum, quum ab omni opere illo die requieverit, nec aliquod genus novum rerum fecerit. Alia translatio habet : Consummavit Deus die sexto opera sua : quæ nihil quæstionis affert, quia manifesta sunt quæ in eo facta sunt; et omnium consummatio eo die
Gen. I, 31. perfecta est, sicut Scriptura ostendit, quum ait : Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et
Aug. Enchirid. c. 10. erant valde bona. Omnia quidem naturaliter bona erant, nihilque in sui natura vitii habentia. Et sunt bona quæ condidit Deus, etiam singula. Simul vero universa valde
Ibid. c. 11. bona : quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint dum comparantur malis. Sexto
Beda, op. cit. lib. I. ergo die facta est omnium operum consummatio. — Ideo præmissa oritur quæstio, quomodo dicatur Deus die septimo opus suum complesse : quod Hebraica veritas habet; in quo tamen nihil novum creasse dicitur. Nisi forte dicatur die septimo complevisse opus suum, quia ipsum benedixit et sanctificavit, sicut subjicit Scri-
Gen. II, 3. ptura : Benedixit diei septimo, et sanctificavit illum. Opus enim est benedictio et
III Reg. VIII. sanctificatio, sicut Salomon aliquid operis fecit quum templum dedicavit.

### H. *Quæ sit benedictio et sanctificatio septimæ diei.*

Beda, ibid. Illum autem diem et benedixisse et sanctificasse dicitur, quia mystica præ ceteris
Exod. XX, 8. benedictione et sanctificatione eum donavit. Unde in lege dicitur : Memento sanctificare diem sabbati. Et inde est quod numerando dies, usque ad septimum procedimus; et dicimus septem esse dies, quorum repetitione omne tempus agitur : non quin alius sit ab illis dies octavus et nonus, et sic de ceteris; sed quia in sex diebus rerum genera distincta sunt, et in septimo, licet non fuerit novum genus rerum institutum, fuit tamen in eo quasi quidam novus status sanctificationis operum et requietionis opificis. Potest etiam sic exponi illud : Complevit Deus die septimo opus suum, id est, completum et consummatum vidit.

## SUMMA
### DISTINCTIONIS QUINTÆDECIMÆ

DESCRIPTIS operibus creationis et distinctionis, nunc describitur opus ornatus : et primo ornatus cœli, quarto die peractus; deinde ornatus aeris et aquæ, quinto die completus; consequenter exprimitur ornatus terræ, sexto die effectus. Movet quoque circa hæc quæstiones, et quædam obscura exponit, videlicet : quare post omnia factus est homo; quomodo intelligendum sit Deum requievisse ab omni opere suo; quomodo etiam dicitur Deus complevisse opus suum sexto seu septimo die; et qualiter utrumque verificetur, utpote, quod sexto die, et item quod septimo die, opus suum complevit seu consummavit; quid etiam sit benedictio aut sanctificatio septimæ diei.

## QUÆSTIO PRIMA

MOdo quæritur primo, **De fine constitutionis cœlestium corporum : et specialiter utrum orbes cœlestes influant inferioribus istis, et quos effectus producant in eis; potissime vero an luminaria cœli, id est stellæ atque planetæ, sint causæ inferiorum, etiam inclinationum et morum, interiorumque actuum humanorum.**

Et ecce hæc quæstio multa includit, quæ per partes sunt prosequenda. Et primo, quid et qualiter orbes seu cœli influant mixtis ac elementis. Superius vero ostensum est, quod nec ultima nec aliqua intelligentia, nec anima nobilis, nec aliquis orbis cœlestis creavit aut distinxit elementa, ut quidam putaverunt philosophi, præsertim Avicenna et Algazel, asserentes ultimam intelligentiam præsidentem sphæræ activorum et passivorum, produxisse, imo creasse elementa. (tom. XXI, p. 60 D' et s.)

A Arguitur autem, quod cœli non influant inferioribus istis. Primo, quia ex opinione dicentium quod corpora cœlestia habent in inferiora ista influxum, secuti sunt multi errores, imo hæreticæ pravitates, ut quod omnia proveniant necessitate, etiam actus humani, prout Guillelmus Parisiensis libro de Fide et legibus, volumine quoque de Universo, declarat : ergo vitanda est talis positio tanquam fomentum errorum. Denique ut vitetur, Damascenus ait libro secundo, capitulo septimo : Græci per
B astrorum istorum et solis ac lunæ ortum et occasum atque concursum, aiunt omnia dispensari quæ circa nos sunt; nos autem dicimus, quoniam signa fiunt ex ipsis siccitatis et humiditatis et frigiditatis et caliditatis. Itemque : Nos (inquit) dicimus, quoniam non sunt causa alicujus eorum quæ fiunt, nec generationis, nec corruptionis; signa vero sunt imbrium transmutationisque aeris. Videtur etiam Damascenus hæc specialiter protulisse contra Aristotelem asserentem : Oportet hunc
C mundum esse contiguum lationibus superiorum, ut tota ipsius virtus inde gubernetur. — Præterea, signum distinguitur contra causam; sed in littera, imo in Genesi, scriptum est, Sint in signa : ergo corpora illa cœlestia ac luminaria sunt signa, non causæ, inferiorum. — Insuper, quum certus et invariabilis pureque naturalis sit cœlestium corporum ordo, motus, cursus, vigor, influxus, si ipsa sunt causæ inferiorum, omnia in inferioribus necessario accidunt, quemadmodum Tul-
D lius dixit. Nam et effectum oporteret causæ suæ proportionari. — Amplius, causa nobilior est suo effectu; sed inferiora, præsertim creatura humana, cœlestibus corporibus exstant præstantiora, potissime si illa dicantur inanimata : quod juxta præhabita magis consonum videtur dictis Sanctorum. Viva namque non viventibus constat esse nobiliora. — Adhuc, in Deuteronomio habetur, quod sol et luna ac cœlestia corpora in ministerium cunctis gentibus sunt creata. Jeremias quoque : (*Gen.* I, 14. — p. 72 D'. — *Deut.* IV, 19.)

Jer. x, 2, 3. A signis (inquit) cœli nolite metuere, quoniam leges populorum (puta gentilium signa illa timentium) vanæ sunt. Ex quibus insinuari videtur, quod causalitatem non habent in inferioribus istis, nisi prout in Genesi legitur : Ut sint (inquit) in signa et tempora et annos, et illuminent terram. Gen. I, 14, 15.

In contrarium est auctoritas S. Dionysii, quarto capitulo de Divinis nominibus protestantis : Radius solis generationi visibilium corporum confert, ea ad vitam movet, auget, nutrit ac perficit. Augustinus quoque libro de Civitate Dei fatetur : Non absurde credi potest afflatus quosdam sidereos ad solas corporum differentias valere. Idem probari multipliciter potest argumentis Ptolemæi in Almagesti et alibi, et ipsius Albumasar in Introductorio majori, Albategni, Alfragani, et aliorum, imo et christianorum philosophorum.

Circa hæc loquitur Alexander : Responderi potest vel juxta opinionem dicentium sidera habere proprium motum, quam recitat Augustinus ; vel, si fixa sunt in orbe suo, ut ait Philosophus, distinguendum est inter fixa. Est etenim quoddam fixum, oriens ex illo cui infixum est ; est et aliud fixum, quod factum est in illo cui infigitur et quod ornat. Primo modo herbæ et arbores infixæ sunt terræ ; secundo modo sidera infixa sunt cœlo et ornant illud. Primus vero actus lucis notatur, quum dicitur : Luceant super terram. Reflectitur enim radius lucis ex resistentia terræ corporisve terrestris. Et quamvis luceant super aquam et aerem, non tamen Scriptura hoc exprimit : quoniam virtus in suo ultimo determinatur, et in illo alia dantur intelligi. Porro sol dicitur præesse diei in lumine quo causat diem, et luna nocti : non quod luceat semper in nocte, sed quia dominatio seu duratio in die et nocte penes duo luminaria ista quoad effectus præsertim pensatur ; attamen ipsa nox ex solis recessu causatur. — Contra id vero quod fertur in Genesi, Dividant inter diem et noctem, objicitur : quia luminaria ista

Ibid. 17.

Ibid. 16.

Ibid. 14.

A sunt facta quarta die, et ita fuit distinctio inter diem et noctem ante productionem istorum. Ad quod Augustinus in libro contra Manichæum respondet : Sic dictum est, Dividant inter diem et noctem, ac si dicatur : Sic inter se dividant diem et noctem, ut dies adscribatur soli, nox lunæ atque sideribus ceteris : quæ duo jam erant divisa, sed nondum patebat quid per diem, quid per noctem appareret hominibus.

Insuper, quamvis sol planetæque ceteri B dicantur posita in signa, sunt tamen et alia signa in cœlo, ut sunt duodecim signa zodiaci, qui signifer appellatur. Et præter illa, secundum philosophos, sunt signa quæ vergunt ad austrum, et signa quæ vergunt ad aquilonem. Ideo advertendum, quod omnia signa quæ sunt in cœlo, aut sunt signa principalia quæ sunt in zodiaco, vel vergentia ad austrum, vel ad aquilonem ; et omnia determinantur per stellas, et vocantur imagines ex plurium stellarum conjunctione. Dicuntur autem C signa, quoniam aliquam præbent significationem circa inferiora. Similiter quinque planetæ aliquam habent significationem secundum differentiam sui motus seu adspectus super hæc inferiora. Principaliter vero sol et luna sunt in signa. Ideo alia habet translatio : Fiant sidera in firmamento cœli ; ut per hæc intelligantur hæc omnia. In nostra vero translatione habetur : Fiant luminaria. Quod etiam est Gen. I, 14. commune, quamvis magis specificet de sole et luna. Sunt etiam in signa, non quia D de necessitate producunt semper quidquid in inferioribus operantur, sed quia frequenter atque in pluribus. Sicque concordantur Damascenus et quod dicunt philosophi : quoniam Damascenus loquitur de causa simpliciter, philosophi vero de causa propinqua. Actuum vero rationalis animæ non sunt causa directa, nec certa signa. Verumtamen quum luminaria faciant immutationem in aere aliisque corporibus, per hoc etiam faciunt alterationem in corporibus nostris. Anima autem

inclinatur ad sequendum sui corporis inclinationem, et ex hoc sequuntur in homine dispositiones quarum causa est anima, quam tamen non est necesse sequi impressiones in corpore factas, imo per liberum arbitrium est domina sui actus.

*Gen.* I, 14. Sciendum est item circa illud, Sint in dies et tempora, quod jam præcesserant dies et tempora quædam, sed non erant luminaria quæ ita manifeste discernerent dies priores, ut nunc. Tempora vero possunt dici, ver, æstas, autumnus et hiems : quæ per motum solis discernuntur, nec prius ita discernebantur. Similiter solstitium æstivale et hiemale, æquinoctiumque vernale et autumnale. De annis etiam constat, quod annus solaris et annus lunaris terminantur secundum motum solis et lunæ. Sed objicitur, quia si luna condita fuit cum sole, cur annus lunaris non continet tot dies quot annus solaris, qui continet dies trecentos sexaginta quinque cum quadrante ? Unde computantur in anno bisextili trecenti sexaginta sex. Porro annus lunaris continet dies trecentos quinquaginta quatuor. Dicendum, quod sol factus fuit in quarto die mundi; luna vero condita fuit perfecta seu plena, quemadmodum ait Damascenus : decuit enim eam plenam in lumine fieri. Et secundum Augustinum perfecta est condita, utpote a perfectissimo Conditore producta. Quumque luna facta sit plena, sol vero quarto die, oportuit ut anticiparetur cum sole undecim diebus, ut sic esset quasi quartadecima, et velut in oppositione solis; et inde procedente tempore accidit quod annus lunaris excedebatur ab anno solari, ut adstruit
*Ibid.* 16. Damascenus. — Deinde quod sequitur : Et stellas, exponitur tam de fixis quam de erraticis stellis, quas dicitur posuisse in firmamento cœli, prout firmamentum includit orbes planetarum inferiores. — Hæc Alexander.

Qui etiam quærit hic, an luminaria moveantur proprio motu, an motu tantummodo sui orbis : quod perscrutationi astrologorum relinquit. Et addit quod aliqui
A ad salvandum diversitatem motuum cœlestium, opinabantur quod animata exstiterint, ita quod moverentur diversis motibus ab animabus instar animalium mundanorum, quum corpora illa cœlestia, quantum est ex sua natura et figura, non plus moverentur ab oriente in occidentem, quam econverso, nisi esset inclinatio motoris quo sic aut aliter moverentur. Quocirca sequitur Damascenum, dicendo quod inanimati insensibilesque consistant.

In præinductis demum verbis Alexandri
B continentur quæ Antisiodorensis in Summa sua, libro secundo, scribit de opere quartæ diei.

At vero Thomas : Circa hanc quæstionem (asserit) multiplex fuit error. Quidam enim antiqui naturales, non cognoscentes aliquam esse substantiam præter corpora, ea quæ nobilissima exstant in rebus, corporalia esse dixerunt : propter quod naturalem seu physicam scientiam dixerunt primam esse scientiarum, ut quarto Metaphysicæ dicitur. Hinc corpora cœlestia
C deos vocabant, quæ et animata dixerunt; ipsamque animam corpus esse putabant, ut fertur primo de Anima. Unde cœlestia corpora senserunt primam habere influentiam in inferiora ex se, non aliunde : ex quo errore idololatria est secuta. Verum ista opinio non solum per Scripturas, sed et per philosophos reprobatur, qui quasdam esse intellectuales substantias convicerunt. — Alia est opinio quorumdam philosophorum, dicentium corpora cœlestia aliunde suscepisse esse ac virtutem agen-
D di, attamen esse inferiorum a Deo procedere mediantibus illis corporibus. Nam et materiam elementorum dicit Avicenna a substantia cœli causari, et hoc ut ostendat cuncta a Deo secundum ordinem processisse, videlicet animas mediantibus intelligentiis, corporalia mediantibus spiritualibus, corruptibilia mediantibus incorruptibilibus. Quod erroneum est atque contrarium fidei, quæ ponit solum Deum materiæ rerum omnium creatorem. — Aliorum opinio est, quod nullum omnino

effectum in inferioribus corporibus habent : quod est penitus contra sensum, et contra auctoritates Sanctorum.

Idcirco dicendum, quod (ut ait Avicenna) duplex est agens, puta divinum et naturale. Agens divinum, scilicet Deus, est agens per se simplici emanatione. Agens naturale transmutat materiam. Sicque cœlestia corpora causæ sunt generationum et corruptionum, in quantum motus eorum est causa omnium inferiorum mutationum. Sed quum motus omnis sit actus moventis et moti, oportet in motu manere virtutem moventis, virtutemque mobilis : hinc ex mobili, quod est corpus, habet virtutem movendi corpora inferiora ad dispositiones corporales; et ex virtute motoris, qui est substantia spiritualis, quæcumque sit illa, habet virtutem ad formas substantiales. Manet autem virtus spiritualis motoris in motu cœli, sicut virtus moventis in instrumento : sicque formæ naturales descendunt a formis quæ sine materia sunt, ut testatur Boetius libro de Trinitate, et Commentator decimo Metaphysicæ, quemadmodum formæ artificiatorum ab artifice.

Verum si objiciatur, quod omnia cœlestia corpora habent lumen, ergo omnia calefacere, non infrigidare haberent : dicendum, quod lux quantum est de se, semper est effectiva caloris, etiam lux lunæ. Propter quod libro de Animalibus ait Philosophus, quod noctes plenilunii sunt calidiores. Sed præter naturam lucis, quæ cunctis cœlestibus corporibus est communis, quælibet stella determinatam habet virtutem, consequentem speciem ejus, ex qua lux ejus et motus infrigidat seu humectat, sicut et præter communem motum diurnum quilibet orbis habet proprium motum. — Præterea si quæratur, qualiter virtus et influentia superiorum cœlorum ad inferiora ista pertingat, quum medios orbes non immutet (quum enim movens et motum, quemadmodum agens et passum, oporteat aliquo modo esse simul, non potest ab uno extremo provenire actio in

A alterum nisi per impressionem factam in medio); dicendum, quod actio cujuslibet agentis situm habentis, prius recipitur in medio quam in termino; non tamen oportet quod recipiatur in utroque eodem modo, sed prout dispositio exigit utriusque. Cujus exemplum ponit Commentator Physicorum octavo, de pisce qui stupefacit manum absque hoc quod stupefaciat rete, quod stupefactionis capax non est, et tamen aliquo modo alteratur a pisce. Sic et virtutes superiorum stellarum ac or-
B bium prius recipiuntur in inferioribus ac mediis orbibus, quam in elementis ac mixtis, quamvis non eosdem effectus habeant utrobique. — Hæc Thomas in Scripto.

Insuper in prima parte Summæ, quæstione centesima decima quinta : Quum art. 3.
omnis (inquit) multitudo ab unitate procedat; quod autem immobile est, uno modo se habet; quod vero movetur, multiformiter : considerandum est in tota natura, quod omnis motus ab immobili est procedens. Hinc quanto aliqua sunt
C immobiliora, tanto plus causæ sunt mobiliorum. Porro inter corporalia corpora, cœlestia sunt magis immobilia, quoniam non nisi motu locali moventur. Ideo motus corporum inferiorum, qui multiformes variique consistunt, reducuntur in cœlestis corporis motum tanquam in causam.

Si vero objiciatur, quod in inferioribus inveniuntur agens et patiens, ut calidum et frigidum, et ignis ac stuppa, quæ ad alterationem sufficiunt : non ergo ultra requiritur influentia cœli. Dicendum, quod
D principia activa in inferioribus corporibus non inveniuntur nisi qualitates activæ elementorum, quæ se habent ut materiales dispositiones ad formas substantiales corporum naturalium; materia autem non sufficit ad agendum : idcirco oportet super hujusmodi dispositiones materiales ponere activum principium. Unde Platonici posuerunt species separatas, secundum quarum participationem inferiora corpora formas sortirentur substantiales : quæ positio non est vera, quum species illæ es-

sent omnino immobiles. Idcirco, secundum Philosophum secundo de Generatione et corruptione, oportet ponere principium activum mobile, quod per sui absentiam atque præsentiam causa sit generationis et corruptionis ac varietatis corporum inferiorum. Hujusmodi autem sunt corpora cœlestia. Hinc quidquid in inferioribus movet ad formam seu speciem, agit hoc ut instrumentum corporis cœlestis, ut secundo dicitur Physicorum, quod homo generat hominem et sol. — Hæc Thomas in Summa.

Præterea in Summa contra gentiles, libro tertio, capitulo octogesimo secundo : Quemadmodum, ait, in substantiis intellectualibus est superius atque inferius, ita in corporalibus. Hinc sicut substantiæ intellectuales inferiores a superioribus gubernantur, quatenus divinæ dispositio providentiæ proportionabiliter descendat et pertingat usque ad infima; sic corpora inferiora per superiora reguntur. Iterum, quanto corpus est loco superius, tanto exsistit formalius, ut patet in elementis, in quibus ignis elementaris formalior perhibetur. Corpora vero cœlestia, sunt loco suprema, ergo corporibus inferioribus formaliora. Et quanto formaliora esse probantur, tanto sunt magis activa et aliorum motiva, quum formæ sit agere et movere. Agunt ergo et influunt in ista inferiora. Quod etiam constat ex hoc quod sunt universalioris virtutis, spiritualibus quoque substantiis similiores et propinquiores. Et denuo, quia in omni genere primum, est causa eorum quæ sunt post se; quumque motus cœli sit primus, est causa motuum aliorum. Hæc Thomas diffuse prosequitur ibi.

Circa hoc locum habet quæstio ista, Utrum elementa possent aliquid operari, si cœlum non influeret eis.

Videtur quod non, quia in essentialiter subordinatis posterius operari non valet sine primo.

Circa hoc narrat Richardus tres opini-

A ones. Una est, quod cœlo non influente, quamvis elementa operari non possent omnia quæ nunc operantur, aliquid tamen possent operari naturali operatione. Quemadmodum enim a Deo immediate creata sunt et formata, sic immediate ab ipso virtutem activam sortita sunt. Insuper dominus Stephanus episcopus Parisiensis excommunicavit dicentes : Si cœlum staret, ignis stuppam non inflammaret. — Alia opinio est, quod cœlo non influente, elementa desinerent esse, quum Rabbi
B Moyses contestetur : Quemadmodum si cor a suo quiesceret motu, homo mox moreretur; ita si cœlum quiesceret, mundus inferior desineret esse. Contra quod objicitur, quod elementa non habent esse a cœlo nec a motu cœlesti; unde nec converterentur in non esse, nisi subtracta eis influentia suæ causæ, videlicet Dei. — Tertia opinio est, quod cœlo non influente, elementa manerent in suo esse, et quamvis non possent producere naturales effectus qui fiunt per motum, possent tamen
C producere intentionales effectus, sicut est, species visuales seu lumen diffundere, sensusque immutare.

Et ait Richardus : Harum trium opinionum prima et tertia probabiliter possunt teneri, non secunda : quia videtur favere errori dicentium materiam elementorum esse a Deo productam, cœlesti corpore mediante. Insuper, Rabbi Moyses sentire videtur, quod cœlum non influeret rebus nisi per motum : in quo non consentio ei. Fateor tamen quod cœlum habet aliquem
D modum influendi per motum, quem sine motu non haberet : quoniam ejus influentiæ non sic innovarentur nec alternarentur per comparationem ad partes mundi diversas, nec secundum illum modum proportionarentur ut modo. Hæc Richardus.

At vero de causalitate et influentia cœlestium corporum super inferiora, disseruit : Cœlestia corpora circa inferiora habent naturales quosdam effectus specie differentes, non tamen directe et immediate in liberum arbitrium aut super

partem intellectivam. Universitatis etenim A exigit ordo, ut per corpora nobiliora et potentiora regantur inferiora. Videmus quoque elementa salvari in suis locis per cœlestis influentiam corporis, in ea proportione qua est elementi hujus aut illius salvativa. Siquidem diversa cœlestium influentiarum proportio in locis diversis, est ratio quare sic ordinantur elementa secundum loca, et cur unumquodque conatur esse in proprio loco. Hæc etiam ratio non tantum ostendit quod hic inferius habeant quosdam effectus, sed etiam quod B habeant effectus specie differentes. Denique a diversis formis substantialibus emanant distinctæ virtutes, per quas producuntur diversi effectus. Quumque cœlestia corpora differant specie, per influentias substantialium suarum formarum, quas immittunt cum suis radiis luminosis, causant effectus diversos in specie in inferioribus istis. Propter quod Rabbi Moyses dixit : Invenies a sapientibus dictum, non esse aliquam plantam inferius quæ non habeat stellam in cœlo quæ percutit eam, C et dicit ei : Cresce. — Hæc Richardus.

Consonat Petrus : Duplex (inquiens) est agens, videlicet principale et instrumentale. Agens principale est Deus respectu omnium entium, tam superiorum quam inferiorum. Agens instrumentale est cœlum respectu effectuum corporalium inferiorum. Itaque in omni genere motus oportet esse aliquod movens non motum, et aliquod movens motum, atque aliquod motum non movens. Hinc in alteratione inferiorum devenire oportet ad aliquod D principium alterans, non alteratum, utpote cœlum. Virtus autem agendi hoc, per tria completur, videlicet : per virtutem consequentem totam speciem, ex qua diversi diversarum stellarum effectus nascuntur, et per radium inferius emissum, atque per motum suum. Hæc Petrus.

Summ. th. 2a part. q. 58. Amplius circa hæc fatur Albertus : Signum multipliciter sumitur. Primo enim, secundum Augustinum, signum est quod præter speciem quam ingerit sensibus, aliud facit in notitiam devenire : sicque sacramentum proprie dicitur signum. Secundo dicitur signum causa communis, non proprie innuens aliquem effectum, et non de necessitate illum inducens : sicque luminaria cœli sunt in signa ex situ radiationis in conjunctione vel præventione, aut alia radiatione oppositionis, puta quadrati, trigoni vel sextilis adspectus, signans effectum quem non de necessitate inducit. Hinc in Centilogio loquitur Ptolemæus : Sapiens homo dominabitur astris. Dicitque Hali in commentario : Si stellæ scintillant ad melancholiam atque quartanas, sapiens medicus corpora disponat ad sanguinem, et quartanæ non inducentur. Unde Maschaallah in libro de Sphæra mota : Sapiens (inquit) homo circulum juvat cœlestem, sicut ad fructum juvatur terra aratione et seminatione. Causam quoque quod non possunt esse causæ de necessitate producentes effectum, assignat Ptolemæus in Quadripartito, dicens : Virtutes astrorum ac lumina non deveniunt ad corpora inferiora nisi per aliud atque per accidens : per aliud, quia per media elementa; per accidens, quia non agunt in nos nisi informando qualitates activas et passivas elementorum, quæ sic informatæ corpora ipsa immutant. Ideo non sunt causæ nec signa eorum quæ cadunt sub libero arbitrio hominis, quoniam liberum arbitrium non immutatur virtute cœlesti, neque virtute elementari, de necessitate : imo sicut Aristoteles, Gregorius Nyssenus et Damascenus testantur, liberum arbitrium est de his quæ in nobis sunt, id est in nostra potestate, et quorum nos ipsi causa sumus. Et de his Aristoteles pulcherrimum dat exemplum, loquens de somniis quæ per signum, non per causam, exstant in nobis. Dicit enim, quod sicut consilia magnorum qui multis intendunt, et ob hoc quæ propria sunt singulorum circumspecte intendere nequeunt, sæpe mutantur a privatis hominibus, qui singulorum propria magis valent attendere; sic fit ut signa quæ ex inspectio-

nibus fiunt astrorum, et imprimuntur in A somniis, sæpe fallant, eo quod a proximis causis in corpora nostra agentibus mutentur, ex quibus et alterantur ad alias dispositiones. Idcirco frequenter decipiunt talia signa ac somnia, nisi sint visiones sive oracula revelationibus divinis accepta. Hæc Albertus in Summa.

Idem libro de Coæquævis, ubi et addit de causalitate effectibusque stellarum : Quædam stellæ dicuntur siccæ et calidæ, ut sol; quædam siccæ et frigidæ, ut Saturnus; quædam frigidæ et humidæ, sicut B luna; quædam calidæ et humidæ, quemadmodum Jupiter. Quod qualiter verum Averroes. sit, triplex datur responsio libro de Substantia orbis. Prima, quod qualitates istæ æquivoce sunt in stellis et elementis, sicut diaphanum, et quod illæ quæ sunt in elementis, sequuntur actionem et passionem. Verum ista solutio non videtur idonea : quia si calor et frigus æquivoce essent in stellis et elementis, efficerent in inferioribus istis calorem et frigiditatem alterius rationis. Alia est, quod stellæ habent has C qualitates solum effective, nec eis afficiuntur. Nec sequitur, si causent eas in inferioribus, quod habeant eas in se : quoniam non oportet quod alterans aliud secundum aliquam qualitatem, disponatur secundum eamdem. Id enim quod movet localiter, calefacit; non tamen de necessitate oportet quod sit calidum. Calidum quoque interdum nigrificat, nec oportet quod sit nigrum. Tertia solutio est, quod sicut in motu locali venitur ad unum movens immobile, ita in motu alterationis D secundum qualitates primas, necesse est venire ad unum alterans non alterabile secundum qualitates easdem; et tamen qualitates primæ sunt proprietates quas habent elementa a stellis moventibus non alterabilibus secundum has qualitates : quemadmodum motus primus est proprietas primi mobilis, quam habet a primo motore secundum motum illum immobili. — Si autem objiciatur, quia videtur quod omnes sint calidæ, quum omnes sint lucidæ (de proprietate namque luminis est, ex motu reverberationeque radiorum causare calorem); dicendum, quod stellæ movent per radios et per proportionem situs earum quæ causatur ex motu. Et quamvis de ratione luminis sit calorem inducere, tamen quoniam lumen illud non est ejusdem naturæ in omnibus stellis, nec proportio situs est una in omni tempore motus, idcirco stellæ non faciunt semper in inferioribus idem.

Circa hæc quæri potest, quare sint plures stellæ quam quatuor, quum tamen accipiantur qualitates stellarum secundum complexiones qualitatum elementorum. Et respondendum, quod stellæ movent elementa ad generationes et corruptiones rerum; et sicut est multiplex generatio, ita necesse est multiplicem esse motum. Hinc multa sunt moventia quæ sunt stellæ, et multipliciter movent secundum conjunctiones et præventiones aliosque respectus stellarum in se et in imaginibus ac spatiis cœli, ut dicit Albumasar libro Judiciorum.

Amplius super his ait in Summa : Pto- Summ. th. lemæus in Quadripartito atque Albumasar 2a part. q. 53. in Introductorio suo testantur, quod fixarum sphæra stellarum habet movere terram et contenta in ea, propter inducendam multitudinem figurarum generabilium et corruptibilium quæ sunt in terra. Sphæra vero Saturni, propter frigidum et siccum quæ dominantur in Saturno (secundum *Cf.* p. 53 B. sensum præhabitum), quorum utrumque parit potentiam retentivam, habet in omni generabili et corruptibili movere ad consistentiam et retentionem speciei ac figuræ. Sphæra autem Jovis, propter calidum et humidum quod dominatur in eo sicut in signo, ex ordine divinæ sapientiæ omnia disponentis habet movere calidum et humidum : quæ sunt principia generationis in omni complexionato. Porro sphæra Martis, propter calidum et siccum quæ sunt in ea sicut in signo, habet movere calidum ustivum, quod consumptivum est superfluorum impedientium generationem. Sed sphæra solis, propter lumen quod

abundat in eo, accedens movet ad generationem, et recedens movet ad corruptionem. Sphæra vero Veneris, propter frigidum et humidum temperatæ, quod est in ea sicut in signo, habet movere humidum complexionale, quod est quasi semen generationis et augmenti in inferioribus. Sphæra demum Mercurii, propter multiplices ejus motus valde difformes, habet movere humidum fluxibile, præsertim aerium, ad diversas figuras et formas. Hoc enim necessarium est propter spiritus discurrentes in generatis inferioribus, advehentes ad diversas operationes, potentias et virtutes : quia (ut asserunt Galenus et Avicenna) spiritus vehiculum est virtutis. At vero sphæra lunæ, quum sit infima, movet humidum elementare aqueum ad hoc quod moveatur ad mixtionem generabilium et continuationem terrenorum. Itaque quælibet inferiorum sphærarum movet ad unum in speciali, et ad hoc unum sortitur stellam sive planetam a providentia Dei, atque ad illud complendum adjuvant virtutes omnium superiorum sphærarum, quoniam regulariter verum est in omni natura, quod sicut superiora virtutibus suis informant inferiora, sic inferiora restringunt ad unum atque determinant superiora.

Præterea si quæratur, an sphæræ cœlestes se invicem immediate contingant : dicendum, quod ad hoc nil potest verius responderi quam quod etiam responderunt philosophi, utpote, quod sphæræ cœlestes non se contingunt, sed una multum super aliam exaltatur, et in medio earum est corpus spirituale sicut aer, in quo omnes moventur. Et hoc est rarum ac spissum, non raritate et inspissatione unius rationis cum raritate et inspissatione elementorum : quoniam illa quæ est in elementis, ex actione et passione primarum efficitur qualitatum, idcirco non convenit nisi transmutabili et corruptibili corpori; illa vero quæ in cœlesti est corpore, consistit in solo situ positioneque partium propinquiori seu distantiori, sicut expresse videmus (ut loquitur Avicenna) quod

A corpus solis magis conculcatum seu compressum est in substantia et lumine, quam alia pars orbis : ideo sphæræ per tale medium motæ, non dividunt ipsum divisione corruptionis, sed divisione situs et positionis, propter quod nullam inducunt corruptionem. — Hæc Albertus in Summa.

De hoc etiam scribit libro de Coæquævis : Anavalpetras dixit, quod sphæræ contingunt se. Averroes autem opinatus est, quod a luna superius totum est unum continuum. Ceteri dicunt, quod sphæræ non B contingunt se, et quod corpus ejusdem naturæ est inter eas, divisibile quidem a sphæris, non tamen transmutabile in aliam formam. De hoc dictum est supra. p. 63 B et s.

Denique jam inductis Bonaventura concordat, affirmans luminaria diversos habere effectus et influentias varias in inferioribus, secundum quod ipsa inter se specifice distinguuntur, et juxta specierum suarum diversitatem diversas sortita sunt virtutes causales. Unde quum luna C ex indita sibi virtute cum adjutorio luminis adspectum habeat super humorem : hinc per influentiam suam humidum auget, atque ad ejus præsentiam excrescunt et quasi æstuant ac effluunt maria; ad absentiam vero ipsius in sinum suum revertuntur ac refluunt. Hæc Bonaventura.

Durandus quoque : Aliqui (inquit) dicunt, quod quamvis cœlum non sit vivens, quoniam tamen movetur a substantia vivente, id est intelligentia, potest virtute illius aliquod vivens producere. Sed hoc D non videtur, quia vel hoc esset per motum, aut per aliquam virtutem ab intelligentia cœlo influxam. Non per motum, quoniam motus localis non potest esse ratio aliquid operandi; nec per virtutem cœlo influxam, quia vel esset immediate influxa ab intelligentia, vel mediate : non immediate, quia intelligentia non agit immediate per formam; nec motu mediante, quia per motum localem, qualis est motus cœli, nihil acquiritur. Hinc dicendum, quod sicut in semine quod non est vivens,

est virtus generativa rei viventis, eo quod semen decisum sit a vivente; ita in cœlo quamvis non vivente, est virtus generativa respectu viventium : quia productum est a Deo tanquam semen quoddam omnium generabilium et corruptibilium, sicque agit virtute Dei ad productionem viventium, quemadmodum semen equi in virtute equi generantis ad producendum similem equum. Hæc Durandus.

Cujus dicta videntur inepta, et primo contra dictum illud commune philosophorum atque theologorum : Cœlum agit in inferiora lumine, motu, influentia. Secundo, quum cœlum sit instrumentum intelligentiæ, aliquam utique vim sortitur ab ea tanquam a suo motore. Nec tamen negandum est quin et virtute a Deo impressa agat. Attamen cœlum valde improprie dicitur semen inferiorum, quum semen sit proprie principium rei intrinsecum et causa particularis univoca; cœlum vero est principium inferiorum extrinsecum et item æquivocum. Rursus, quod per motum localem nil acquiratur, est contra sensum, rationem et auctoritatem, quum videamus et experiamur motum localem esse calefactivum productivumque ignis qui ex chalybe et ferro motu concussionis producitur.

At vero Scotus : Stellæ, ait, habent actionem in inferiora, tam in elementa quam in mixta animata et non animata. In elementa dupliciter, utpote quoad generationem, et quoad alterationem. Accedente namque sole et aliis stellis calidis ad centrum zenith alicujus regionis, elementa superiora (ut ignis et aer) augentur, et inferiora (ut aqua et terra) minuuntur ac convertuntur in superiora; et econverso, recedente sole et accedentibus stellis frigidis (ut Saturno atque Mercurio), accidit et augetur generatio aquæ et terræ. Itaque, sicut accedente sole ad zenith unius regionis, per accessum ejus plus generatur ibi de igne, et minuitur de aqua; sic per recessum ejus ab alia regione, tantum generatur in illa de frigidis elementis : sic-

A que servatur ibi æqualitas quoad totum.

Secundo stellæ habent actionem in elementa, quoad loci mutationem : superior namque pars aeris circulariter fertur ad motum cœli, quum videamus impressiones ignitas ibi generatas circulariter transferri; et multo magis sphæra ignis propinquior cœlo, ad motum cœli circulariter movetur. Sic et luna causat in mari motum fluxus et refluxus. Unde astrologi experimentaliter probant, quod luna habet dominium super humida, sicut sol super
B sicca. Super quamcumque enim regionem elevatur luna, ascendit in directum aqua maris tanquam versus causam suam, ita quod aqua maris illo in loco qui directe supponitur centro lunæ, est altior quam in quocumque alio loco. — Qualiter demum fiat illa elevatio effective, diversimode assignatur. Primo, quod luna habet attractivam vim aquæ naturalem, quemadmodum magnes attrahit ferrum. Secundo, quod fit propter diversitatem angulorum quos faciunt radii lunæ super aquas
C in principio ortus lunæ, atque in medio cœli exsistentis. Poniturque exemplum de pulmento in olla super ignem, et de vapore resoluto a cibo faciente animal dormire. Primæ opinionis fuit Albumasar, secundo libro majoris Introductorii in astronomiam. Verum sequendo opinionem utrisque communem, puta quod tumor iste semper est in directo lunæ ubicumque, sequitur quod tumor ille totam circuit terram in tanto tempore, in quanto tempore luna circuit suum orbem per motum
D firmamenti. — Sed cur bis fluit mare in die et refluit? Albumasar ubi supra, dicit quod luna in quartis cœli habet effectum consimilem in quartis terræ oppositis, ita quod sicut in orientali quarta inter orientem atque meridiem, quum luna est in ascendendo super hemisphærium, tunc causat fluxum in hac quarta; et descendente luna a puncto meridiei ad occidentem, continue incipit mare decrescere in illa quarta in qua prius crevit, et fluit in alia quarta occidentali; descendenteque

luna ab occidente sub terram usque ad angulum mediæ noctis, fluit mare in quarta orientali super terram illi quartæ oppositam in qua est tunc luna : et ita jam bis in illa die fit fluxus in illa quarta, et sic de aliis.

De hac materia scribit Scotus diffuse, prosequendo qualiter cœlestia corpora agunt et imprimunt in mixta imperfecta (ut sunt impressiones quæ generantur in aere, prout hoc in libro Meteororum plenius edocetur), in cetera quoque prætacta, imo et in homines quantum ad partem corpoream, non tamen quoad partem intellectivam necessitando, sed inclinando indirecte, ut tactum est.

p. 90 D', 93 in fine, etc.

Insuper, prima parte libri de Universo, disputans Guillelmus adversus eos qui circa effectus planetarum ac siderum erraverunt : Circa effectus, inquit, planetarum atque stellarum fixarum aliqui erraverunt erroribus impiis ac blasphemis, dicendo quosdam eorum esse malevolos et infortunatos, ac causas vitiorum sæculi hujus, videlicet homicidiorum, furtorum, fraudium, contentionum, bellorum, et consimilium. Sicque specialiter diffamaverunt Saturnum et Martem : quod redundat in Creatoris injuriam, a quo naturam, esse, ac virtutem sortiti sunt. Unde sequeretur ipsum esse malevolum, qui scienter ac sponte tales creaverit illos. Quod si dixerint mala hujusmodi non provenire a Saturno et Marte per se nec naturali intentione, nec voluntaria, constat eos malos non esse. Quod enim per accidens est, non directe denominat, nec naturales aufert proprietates : ideo Mars et Saturnus non exstant malevoli ; sicut nec lux solis dicenda est mala ob hoc quod alicui visui est nociva, nec ignis est malus quia interdum comburit templum Dei aut hominem sanctum. Unde qui attribuunt Saturno vim adjuvandi intellectum humanum, nequaquam debent Saturno adscribere corruptiones, abusiones, fraudes, versutias inclinationesque pravas, mendacia atque perjuria intellectus; sed magis hæc omnia

A fieri in intellectu ex ineptitudine et inhabilitate susceptibilis, utpote potentiæ intellectivæ, seu incapacitate ipsius : quæ ineptitudo inest ei ex parte materiæ seu corporis, sicut in tibia claudicante vitium claudicationis est ex indispositione materiæ, non ex progressiva et motiva virtute.

Juxta exempla hæc, ponendum esset astronomis, si veræ essent eorum opiniones, ut quum Saturnus, secundum eos, adspiciat virtutem animæ intellectivam, tamen ex parte corporis impeditur hujusmodi ope-

B ratio Saturni, et retorquetur in aliud seu in contrarium. Nempe, quum secundum eos, Saturnus intendat dirigere et illuminare virtutem intellectivam humanam ad intelligendum recta, utilia, salubria, etiam interdum usque ad prophetiæ splendorem, impeditur tamen hæc intentio operatioque Saturni ex corporis dispositione; et quum ex illuminatione Saturni (juxta eorum opinionem) deberet intellectus esse studiosus circa scientias salutares, efficitur circa alias curiosus, intenditque fraudibus, ac

C interdum melancholicus redditur, quemadmodum in visu corporeo multiplex consistit deceptio, non ex ipsa vi naturali visiva, sed ex organi qualitate accidentibusque diversis. Conformiter dicendum eis esset de Jove, qui quum secundum eos, intendat et influat super animas hominum fidem seu fidelitatem, clementiam, justitiam, benignitatem, modestiam, mansuetudinem, tamen a parte materiæ seu corporis impeditur hæc operatio ejus, ita quod animus hominis fit remissus, male

D flexibilis, dissolutus, aut certe crudelis ac durus. Sic et de Marte dicere habent, qui quum secundum eos, intendat magnificentiam conferre hominibus, justamque indignationem contra vana, fœda et vilia, nihilo minus ex parte corporis inclinatio hujusmodi bona ex influentia Martis (ut dicunt) impressa, in qualitates et actiones vergit contrarias : velut si quis intendens ab igne recipere calefactionem, suscipiat ustionem. De Venere quoque sic dicere habent, quæ quum juxta eos, intendat vim

generativam præstare aut adjuvare, tamen A materiæ dispositio quandoque extendit eam in detestandam luxuriam intolerabilemque ac prostitutam libidinem. Mercurius item, quum secundum eos, intendat juvare atque dirigere virtutem interpretativam in homine, eloquentiamque conferre, dispositio tamen materiæ facit ut non eloquentia, sed loquacitas et histrionica garrulitas recipiantur. Pariformiter de sole habent sentire, qui quum secundum eos, eminentiam, dignitatem et vim aliorum regitivam contribuat, ex ineptitudine B tamen corporis recipiuntur superbia, ambitio et violenta oppressio aliorum. Postremo, de luna est eis consimiliter sentiendum, quod bona sit, et ex sua natura bene intendat animabus humanis, quamvis ex præfata radice contingat oppositum. Sicque evidenter stat bonitas absque infamatione malitiæ in septem planetis. Nec loquor hic nisi de virtutibus naturalibus acquisitis, et vitiis eis oppositis. — Hæc Guillelmus, qui præallegato loco et in libro de Fide et legibus, de his multa inducit, C quorum aliqua infra tangentur.

Nunc plenius perscrutandum, an cœlestia corpora efficientiam habeant in liberum arbitrium superioresque animæ vires.

Ad quod Thomas respondet : Quum propria operatio rei sequatur ejus naturam, illud tantum potest esse causa operationis rei, quod aliquo modo est causa suæ naturæ. Idcirco quum actus ex libertate arbitrii procedentes, ex hoc quod voluntarii sunt atque in nostra potestate, D proprie nominentur actus humani, non possunt in aliquam causam directe reduci quæ ipsius animæ causa non sit. Ideo secundum diversas positiones de causa et productione animæ rationalis, consecutæ sunt variæ opiniones de causalitate actuum humanorum.

Quidam namque philosophi sensum et intellectum idem esse dixerunt, in tantum quod sicut ex transmutatione corporis transmutatur sensus, ita et intellectus, prout de Democrito refert Philosophus. Quumque omnes virtutes corporales ex corpore dependentes, reducantur in virtutes cœlestium corporum tanquam in causas, sequebatur quod corpora cœlestia directe causalitatem haberent super animas rationales, et per consequens super operationes earum. Hinc ponebant, quod qualis unusquisque est secundum dispositionem quam ex nativitate consequitur ex impressione cœlestium corporum, talis ei finis appareat bonus, sicque diversificentur hominum electiones, uno hoc, alio aliud eligente. — Verum ista opinio a philosophis satis est reprobata, qui probaverunt intellectum non esse potentiam organicam, electiones quoque in nostra consistere potestate : alias homo nec pœnam nec gloriam mereretur. Unde et Sancti errorem istum tanquam hæreticum damnaverunt.

Alii intellectum a sensu distinguentes, in hoc quod ad corpus non dependet, nec actum suum corporali organo explet, dixerunt nullam corporalem virtutem habere causalitatem super intellectum humanum, sed ipsum omnino ab extrinseco esse, ideoque electionem humanam ex cœlestibus non dependere corporibus nisi per accidens, in quantum videlicet ex dispositione corporis quam impressio cœlestis relinquit, aliquo modo inclinatur anima ad sequendum corporales affectiones, per modum quo passiones corporales rationem inclinant et quandoque deducunt. Verumtamen, quoniam posuerunt animas mediantibus intelligentiis a Deo creari, dixerunt motores orbium causare motus affectionesque voluntatis humanæ. Unde Avicenna in fine Metaphysicæ suæ affirmat, quod varietas operum voluntatis reducitur ut in causam in conceptiones uniformes motorum cœlestium. Nec tamen posuerunt tolli libertatem arbitrii, quum impressio recipiatur secundum modum recipientis. — Sed hæc quoque opinio est contra fidem, quæ testatur animas rationales a solo Deo immediate creari.

Idcirco nec corpus cœleste, nec anima ejus, neque intelligentia, sed Deus omnipotens est directe et per se causa electionis humanæ. Nihilo minus exteriores liberi arbitrii actus causalitati corporum subjiciuntur cœlestium, secundum quod in corporali exsecutione consistunt, non secundum quod a voluntate aut libero arbitrio imperantur, quum motus inferiorum reducantur in motus superiorum tanquam in causas.

Postremo, si objiciatur quod ex consideratione complexionum medici multa prædicunt de actibus et moribus hominum (quod fieri non valeret, nisi homines etiam quantum ad partem intellectivam sequerentur corporalem suam dispositionem); dicendum, quod plurimi sequuntur animæ passiones et corporis dispositiones, non tamen ex necessitate : ideo talia possunt præsciri non certitudinaliter, sed conjecturaliter tantum. Attamen secundum Augustinum secundo super Genesim, non est tutum talibus prænuntiationibus multum intendere, quum plerumque astrologi vera annuntient non tam ex signis cœlestibus, quam ex dæmonum occultis instinctibus. — Hæc Thomas in Scripto.

At vero in prima parte Summæ, quæ-
art. 4. stione centesima decima quinta : Corpora (inquit) cœlestia, in corpora quidem directe imprimunt et per se; in vires autem animæ quæ sunt perfectiones organorum, non directe, sed per accidens imprimunt : quoniam vires illæ a suis actibus impediuntur ex indispositione corporalium organorum, quæ superiorum corporum influentiis directe subjiciuntur. Intellectus etiam et voluntas, per accidens et indirecte cœlestes impressiones aliquo modo suscipiunt, in quantum aliquid ab inferioribus atque organicis viribus sumunt in actibus : diversimode tamen, quoniam intellectus de necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis; unde turbata imaginativa vel cogitativa aut memorativa, necessario turbatur actio intellectus. Voluntas autem non ex necessitate sequitur inclinationem sensitivi appetitus. Hinc impressio cœlestium corporum minus pertingit ad voluntatem, quæ est proxima causa actuum humanorum, quam ad intellectum. Hæc Thomas in Summa.

Qui ad ista probanda multas ac fortes inserit rationes in Summa contra gentiles,
libro tertio. Primo, quoniam ordo divinæ cap. 84.
providentiæ habet, ut inferiora ac corporalia per spiritualia ac digniora regantur : sed intellectus noster et voluntas sunt spirituales potentiæ, atque cunctis corporibus digniores. Item, nil agit ultra speciem suam : ergo nec corporalia et mobilia imprimere queunt directe in spiritualia ac immobilia, quales sunt intellectus et voluntas. Rursus, quæ naturaliter et necessario fiunt, hæc ut in pluribus accidunt, quum natura sit determinata ad unum, nec deficit nisi ut in paucioribus, secundum Philosophum ; electiones vero hominum pro majori et maxima parte sunt deviantes. Falsum est ergo quod dixit Homerus : Talis est intellectus in diis hominibusque terrenis, qualem in dies inducit pater deorum atque virorum, id est sol, vel potius Jupiter, quem summum esse Deum dicebant, intelligentes per ipsum totum cœlum, secundum Augustinum libro de Civitate Dei. Hæc ibi. — Concordat Petrus.

Item Richardus. Qui loquitur de cometa: Dicunt aliqui, quod cometa nec est stella cœli, neque naturaliter generatur, sed jussione divina, nec naturalem habet significationem. Alii vero, viam philosophicam magis sequentes, dicunt quod cometa sit impressio sicca et calida, generata in superiori aeris parte prope ignem ex vapore sicco et calido; et globus vaporis illius adunatus, apparet corpus stellæ; partes vero ipsius vaporis discontinuatæ circa globum, in longinquum protensæ, in suis extremitatibus globo conjunctæ, sunt quasi coma ipsius. Et secundum hanc positionem, cometa signat et causat non per se, sed per accidens, mortalitatem provenientem ex infirmitatibus calidis et siccis. Vehemens quippe distemperataque siccitas consueta est prævenire et concomitari ge-

nerationem cometæ. Et quia ut plurimum divites calidis nutriuntur, ideo tempore illo multi divites moriuntur, inter quos mors regum ac principum exstat notabilis. Hæc Richardus.

Amplius, Bonaventura præclare hic scribit, sed sensus quasi totus præhabitus est. Etenim quærit, utrum ex impressionibus luminarium causetur in hominibus diversitas morum. Respondet : Mores hominum eventusque futurorum a sideribus et planetis causari, dupliciter potest intelligi. Primo, quod inde causentur necessario et sufficienter; secundo, quod dispositive et contingenter. Primo modo repugnat fidei, rationi et experientiæ ; et culpam hominum refundit in Deum, datque peccandi licentiam. Derogat quoque divinæ justitiæ punienti hominum culpas, quum eas vitare non valeant, sicut de hoc scribit Damascenus libro secundo, capitulo septimo. Hinc contra istum errorem disputat S. Gregorius in homilia de Epiphania. De his multa pulchra conscribit Bonaventura : de quibus, quum sententialiter sint inducta, pertranseo.

Durandus quoque : Aliquid (inquit) habere causalitatem super actum seu motum alterius, intelligi potest dupliciter, puta causando aut impediendo. Causando, intelligi potest tripliciter : primo, quoniam dat naturam ad quam sequitur actus seu motus, quemadmodum gravia et levia dicuntur moveri a generante ; secundo, in naturam subjectam imprimendo, ut qui lapidem projicit sursum : et horum utrumque est causa per se. Tertio aliquid est causa motus gravium per accidens, ut qui removet prohibens motum illorum. Impediendo etiam, aliquid est causa alterius dupliciter : primo directe, sicut contrarium prædominans, ut aqua frigida impedit ignem a calefactione ; secundo indirecte, subtrahendo objectum, ut qui retrahit lignum ex igne. Quumque cœlum non sit causa rationalis naturæ, constat quod non habeat causalitatem super actus intellectus aut voluntatis primo modo; neque se-

A cundo modo : quoniam bonum et malum quod inest nobis ab extrinseco, non habet rationem meriti sive demeriti, sed potius pœnæ aut præmii. Unde secundum Augustinum primo de Libero arbitrio, est malum quod patimur, et est malum quod facimus. Primum est malum pœnæ ; secundum est malum culpæ. Amplius, corpus cœleste non potest directe impedire actum liberi arbitrii, quoniam nihil per se impedit actum alterius, nisi ponendo actum suum circa idem subjectum cum actu

B alterius : quia contraria compatiuntur se in diversis, atque impediunt se tantum respectu ejusdem. Cœlum autem nullam potest habere impressionem in liberum arbitrium, sicut ostensum est : ergo non potest directe impedire aut prohibere actum ipsius ; potest tamen hoc indirecte, agendo in partem sensitivam, sicut præhabitum est. Hæc Durandus. Cf. p. 98 B.

Præterea, ut inducta de effectibus planetarum ac siderum plenius intelligantur,

C aliqua sunt addenda. Nempe de ista materia diffuse disseruit reverendus pater, dominus Petrus de Alliaco, doctor præclarus, Cardinalis, et Cameracensis episcopus, in tractatu suo de Lege et sectis, contra superstitiosos astronomos, in quo ait capitulo primo : Sicut narrat Gallorum doctor eximius Guillelmus Parisiensis libro suo de Fide et legibus, quidam sapientium sæculi hujus diversitates legum attribuunt cœlis et stellis, sicut et alias hominum diversitates et conditiones, dicentes quod lex

D Hebræorum ortum habuit a Saturno et ejus cœlo ; unde et diem Saturni, qui est dies sabbati, celebrem habent, in qua etiam die præsertim vacant legi suæ legendæ atque discendæ. Ob multiplicia quoque infortunia Saturni, videlicet retrogradationes, combustiones, aliasque occasiones, lex illa et regimen ejus ac populus variis cladibus, tribulationibus, multiplicibusque infortuniis, semper exposita fuit et est. Quoniam etiam Saturnus (ut aiunt) dux est prophetiæ ac revelationum, idcir-

co hæc in lege illa plurimum abundabant. Sunt et alia propria Saturni (ut dicunt) videlicet avaritia, pertinacia, duritia : quibus vitiis gens illa semper noscitur laborasse. Porro legem Sarracenorum attribuunt Veneri, cujus die et hora exstitit promulgata : propter quod diem Veneris habent solennem, et venereis immoderatissime sunt intenti. De lege vero Christianorum, quæ sola est lex veritatis, honestatis ac sanctitatis, effantur quod sit lex solis, et quod regimen ejus regnum sit solis : propterea diem solis, qui est dies dominica, habent festivum; et supremus præsidens in hac lege, scilicet Papa, sedem habet in civitate solis, videlicet Roma, quæ figuram habet Leonis, qui in cœlo domicilium solis est, ipsaque civitas fundata est in Leonis ascensu seu ortu.

At vero quidam dixerunt legem Christianorum esse legem Mercurii, quia Mercurius (secundum astronomos) respectum habet ad deitatem, ad oracula prophetarum, et ad credulitatem atque orationem, maxime dum ei conjungitur Jupiter. Unde et lex Mercurialis præ ceteris difficilior est ad credendum : et hoc, propter motus Mercurii multiplices, ad cognoscendum difficiles, et ob ejus circuitus in epicyclo et eccentrico et æquante, qui sunt difficiliores ac mirabiliores omnibus motibus planetarum, ut patet ex dictis Ptolemæi, et plenius Albategni ac Alfragani. Ideo signat super legem quæ difficiles habet articulos, occultasque veritates : cujusmodi est lex christiana. Insuper dicunt, quod Mercurius est significator scripturæ, et profunditatis scientiæ in libris profundis, et facunditatis; et signat quod christiana lex tam authenticis Scripturis tamque profundis scientiis ac potestate eloquentiæ defendetur, quod stabit semper in robore suo, quousque lex ultima, quæ erit lex lunæ, lex Antichristi, lex corruptionis et instabilitatis, eam ad tempus perturbet. Dicunt item, quod ista est lex prophetæ nascituri, (nunc nati) de virgine, ut dixerunt astrologi. Omnes quippe Chaldæi Ægy-

A ptiique astrologi contestantur, quod in prima facie signi Virginis oritur in terra virgo munda, puella immaculata, corpore decora, vultu venusta, habitu modesta, crine prolixa, puerum fovens in gremio in terra Hebræa. Sic etenim scribitur in majori Introductorio Albumasar Mauri. His addunt quod si Jupiter conjungitur lunæ, erit ex hoc lex lunæ, quæ ultima erit, quemadmodum circulus lunæ est ultimus, et hæc erit lex corruptionis et fœda, quæ violabit omnes alias leges, et etiam legem B christianam ad tempus. Luna namque (ut dicunt) signat necromantiam et mendacium : idcirco lex lunæ erit magica et mendosa ; verum non diu durabit, quoniam luna mutatur velociter figuratione et luce sua. Statuetur autem (ut dicunt) ab aliquo magno potente ac impio qui aliis prævalebit. Æstimantque astronomi tam veteres quam moderni, quod hæc erit lex Antichristi, qui ultimo veniens, legem corruptionis inducet, infatuabitque mundum per magicam artem et per sua mendacia.

C Præterea, quamvis quædam jam dicta videantur pro laude evangelicæ legis sonare, potius tamen sunt pro eversione ejus, si perspicaciter considerentur. Nam ut in libro de Fide et legibus ait Guillelmus : Vera fides docet stellas et planetas divino cultui subditas esse ac legi divinæ, non econverso. Obedierunt enim sol et luna ipsi Josue, cultori Dei, stando immobiles in cœlo spatio unius diei, et non nisi propter cultum Dei ac ministerium legis divinæ. Ergo cultus Dei, fides et lex, su- *Josue* x, 13.
D periores et fortiores sunt sideribus ac planetis, et Dei cultores faciunt illis potentiores. Idem patet ex retrocessione solis ad instantiam Ezechiæ et invocationem Isaiæ. *IV Reg.* xx, 11.
— Insuper, cœli et stellæ seu planetæ aut scienter ac voluntarie hæc operantur, aut naturaliter. Si primo modo, gravissime peccant in Deum, inducendo sectas perditionis et peccata prætacta. Rursus, malitia ista aut est eis innata, aut acquisita : si innata, naturaliter mali sunt, et a creatione malitiam istam sortiti sunt; si acquisi-

ta, ergo ab ingenita bonitate mutati sunt et decepti, eorumque animæ peccaverunt. Si vero pure naturaliter agunt, serviliter operantur et vilius quam creaturæ libertate gaudentes ; atque in Creatorem redundat pravitas eorum, quum opus naturæ sit opus primi opificis. — Amplius, si virtutes cœlestium corporum corporales consistunt, imprimere nequeunt in intellectum et voluntatem, sicut est demonstratum. Si vero sunt spirituales, sequitur quod scienter et voluntarie agunt præfatos effectus : cujus oppositum patuit.

Hæc et alia multa argumenta dominus Petrus ex Guillelmo inducit. Nihilo minus fatetur quod planetæ dispositive, non coactorie, agere possunt ad legum et consuetudinum immutationem, atque ad quædam eorum quæ Deus æternaliter fieri præordinavit. Quod etiam consonat dictis catholicorum doctorum præallegatis.

Hinc præfatus Petrus affirmat : Omnes leges et sectæ, quantum ad ea quæ in eis pure naturalia sunt seu naturaliter fiunt, astronomicæ potestati, constellationi seu dispositioni cœlesti subesse aliqualiter possunt, quia secundum Philosophum, orbis iste inferior infra sphæram lunæ, contiguus est et subjectus lationibus superiorum, id est cœlestium corporum, ut tota ejus virtus inde gubernetur. Quod verum est de his quæ naturalia sunt naturaliterque procedunt, non de his quæ pure libere, miraculoseve fiunt. Verbi gratia, Christus a sua nativitate optimæ fuit naturalis complexionis. Non est ergo fidei dissonum, imo rationi est consonum, quod sub bona cœli constellatione fuerit natus, a qua complexionis suæ bonitas naturaliter potuit dependere. Sic et de conceptione ejus in utero Virginis est dicendum, quantum ad naturalem præparationem materiæ ac fomentum. Quemadmodum et in generali diluvio (*Gen.* VII, 11.) per cataractas cœli, quæ tunc apertæ fuisse leguntur, Guillelmus intelligit partes cœli quæ generativæ sunt pluviarum et inundationis aquarum : qualia sunt signa aquatica, Cancer, Piscis, stellæ

A Pleiades et Orion. Itaque figura seu dispositio cœli est quasi liber naturalis, inscriptus manibus Dei, in quo tanquam litteras seu scripturas legibiles fecit luminaria cœli, ut sint (sicut Moyses protestatur) in signa et tempora. (*Gen.* I, 14.) Ibi ergo repræsentantur futura non quæcumque, sed naturaliter fieri possibilia. Hinc ex hujusmodi signis non potuerunt prognosticare astronomi de lege Christi, aut de supernaturalibus veritatibus fidei. — Si vero objiciatur, quod de hujusmodi multa prædixerunt infide- B les, ut Hermes Trismegistus de Verbo æterno, et Sibylla de Christo, ut docet Lactantius, et libro de Civitate Dei recitat Augustinus ; dico, quod isti seu alii eis consimiles astronomi sive philosophi, non habuerunt hæc per astronomiam vel naturalem scientiam, sed forsitan ex Scripturis quas legerunt, aut per revelationem propheticam, quam nec a Saturno neque a cœlo, ut fabulantur astronomi, sed a solo Deo credimus provenire.

Verum ad confirmationem propositi, C adhuc unam facio rationem, quæ tanquam Achilles est fortior. Nam signemus figuram cœli seu constellationem, quæ secundum Albumasar aliosve astronomos, signavit super lege Christi futura : tunc quæro ab eis, an similis constellatio aliquando præcesserit, an non. Si dicant quod sic, ergo tunc similis propheta ex virgine natus, similis quoque lex atque consimiles fidei veritates præcesserunt : quoniam similem causam similis sequitur effectus, sicut et simile signum simile signatum. Quod con- D sequens nullus concedit fidelium : etenim fides tenet quod hæc lex, sicut et legislatoris nostri Mater, sit incorrupta, nec primam similem visa est, nec habere sequentem. Porro si dicant, quod nunquam similis constellatio præcessit, neque futura sit, nec similis causa in cœlo aut simile signum unde sequi valeat talis eventus seu similis provenire effectus ; sequitur quod ipsi aliive auctores astronomiæ non potuerunt habere experientiam astronomiæ prædecessorum suorum, et per consequens nec

naturalem scientiam quod hujusmodi constellatio esset aliquo modo signum prognosticans aut causa efficiens hujus legis aut sectæ futuræ : quare nec talem esse eam futuram ex hujusmodi constellatione naturaliter præcognoscere potuerunt. Insuper, si similis constellatio nunquam præcessit neque sequetur, consequens est quod motus seu revolutiones cœlestes improportionabiles incommensurabilesque consistant, ita quod cœlum nunquam revolvitur punctualiter seu præcise ad eumdem statum : cujus oppositum videtur supponere communis astronomorum opinio. — Hæc Petrus præfatus.

In cujus verbis videtur obscurum quod ait, quod ex quo Christus optimæ fuit complexionis, sub bona constellatione sit natus, a qua complexionis suæ bonitas potuit naturaliter dependere; similiter conceptio ejus in Virgine, quantum ad naturalem præparationem materiæ ac fomentum. Contra quæ breviter objici potest, quod sacratissimum corpus Christi omnipotenti virtute Spiritus Sancti ex purissimis sanctissimæ Virginis sanguinibus formatum, organizatum, complexionatum est in instanti: in quo mirabilissimo prorsusque supernaturali opere nulla causa creata cooperata effective censetur, juxta quod asserit Augustinus : In his quæ sunt super naturam, tota ratio operis est potentia facientis.

Amplius, idem Petrus in eodem tractatu inquirit, An motus cœlestium corporum sint invicem commensurabiles et proportionabiles. Ad cujus quæsiti partem utramque multas rationes inducit, quas tamen fatetur solum probabiles esse, non demonstrativas. Innuit quoque quæstionem illam de commensuratione et proportionalitate cœlestium motuum dupliciter posse intelligi : primo, an etiam pariant sensibilem sonum seu audibilem harmoniam; secundo, an solum intelligibilem consonantiam generent. Quod autem audibilem faciant sonum, sic arguit : Proportio irrationabilis seu incommensurata excludit e cœlis non A solum arithmeticam, sed etiam subalternatam ei scientiam, utpote musicam. Proportio quippe sic irrationabilis, est ab omni consonantia aliena, magisque apta luctibus horrendis inferni, quam motibus atque concentibus cœli, in quibus dulcissima musica (secundum philosophorum testimonia) ponitur resonare et Dei gloriam enarrare. Unde Pythagoras summam ibi consonantiam se fatebatur audisse, per cujus dulcedinem opifex mundi nexum universæ fabricæ mundanæ creditur moderari. B Denique Tullius sexto de Republica narrat somnium Scipionis, ubi dicitur quod implebat aures ejus cantus dulcisonus qui pulsu et motu efficitur cœlestium orbium. Quod exponens Macrobius, allegat Platonem, qui dum in libro suo de Republica de sphærarum cœlestium volubilitate loqueretur, ait sphærarum motum numeris musicis exhiberi. Insuper theologi gentilium, puta poetæ, dixerunt esse novem musas cœlestes, videlicet octo sphærarum musicos cantus seu sonos, unamque con- C sonantiam maximam ex illis omnibus resultantem. Rursus, ad hoc propositum allegat Hesiodum Macrobius super Somnium Scipionis, multaque dicit de musica illa cœlesti, concludens quod ideo omnis anima in hac vita musicis capitur sonis, quia in corpus descendens, secum defert memoriam musicæ cujus in cœlo conscia fuit. Præterea Boetius contestatur, quod non frustra a Platone sit dictum, mundi animam musica consonantia esse compactam; quod item dubitari non queat, quin animæ D nostræ ac corporis status eisdem quodammodo proportionibus videatur esse compositus quibus modulationes astronomicæ copulantur. Adhuc, Boetius musicam posuit trinam, primam vocans mundanam, de qua dicit quod in his perspicienda est quæ in cœlo aut elementorum compagine aut temporum varietate visuntur. Unde subjungit: Non potest ab hac cœlesti vertigine ratus modulationis ordo absistere. At vero Hermes, pater philosophorum : Non immerito, inquit, in hominum cœtum mu-

A sarum chorus a summa exstat Deitate demissus, ne terrenus mundus videretur incultior si modorum dulcedine caruisset; sed potius ministratis hominum cantilenis, celebraretur laudibus qui solus est omnia, aut pater est omnium, atque cœlestibus laudibus, nec in terra harmoniæ defuisset suavitas. Hæc demum rationalis proportio cœlestem efficiens musicam, in Eloquiis tangitur sacris, quum legitur : Quis enarrabit cœlorum rationem, aut concentum cœli dormire quis faciet? Hinc Cassiodorus B musicam recommendans : Quid, inquit, præstantius machina cœli, quæ sonora dulcedine modulatur, et naturæ continentiam ubique dispersam virtutis suæ gratia comprehendit?

*Job* xxxviii, 37.

Verumtamen Plato rationalem cœli motum dixit fieri sine sono. Nec Aristoteli placet, quod orbium motus faciant strepitum aut sonum audibilem. Non ergo intellexerunt philosophi mundi musicam auribus fore sensibilem, sed animo intelligibilem : hocque (secundum Hermetem) C a paucissimis, qui pura mente dotati, sortiti sunt cœli suspiciendi universalem curam. Hinc (secundum eumdem) musicam noscere, non est nisi cunctarum rerum ordinem scire. Ordo quippe singularum rerum in unum collatus, concentum quemdam dulcissimum verissimumque conficit. Unde quod hæc musica non sit perceptibilis auribus, Cassiodorus asserit dicens : Harmonia cœli humano nequit explicari sermone, quam animo tantum ratio dedit, sed auribus natura non prodidit. Qualis D vero in cœlis sit musica, manifestius pandit, dicens quod lyram Mercurius dicitur invenisse, quam esse inter stellas requirendam putaverunt astrologi, persuadentes cœlestem exsistere musicam, quando lyræ formam comprehenderunt inter sidera collocatam. — Hæc Petrus præfatus.

Verumtamen Pythagoras cum suis sequacibus dixit cœlos suo contactu in motu sensibilem facere melodiam dulcissimam. Et qui vult tenere contrarium, poterit dicere quod in hoc fuit deceptus præsertim quod dixit se illam sensibiliter audivisse; quemadmodum etiam fuit deceptus dicendo animas transcorporari; potissime tamen in eo quod affirmavit se recordari quod ante diu fuit idem in alio corpore, et quod interfuit prælio Trojano, atque in illo ipse exstitit miles Euphorbius nomine, et se fuisse ibidem ab Achille occisum.

## QUÆSTIO II

PRæterea quæritur, **De operibus quintæ et sextæ dierum.** Quinta etenim die producti sunt pisces et aves ex aqua.

*Gen.* i, 20-24.

Contra quod arguitur primo sic : Aqua est elementum non vivum, ergo non potuit animalia viva producere, quum nihil agat ultra propriæ speciei ac naturæ gradum et dignitatem. — Secundo, omnia animalia mixta constant ex quatuor elementis : ergo inconvenienter dicuntur aliqua facta ex aqua. Si autem respondeatur, quod dicuntur facta ex aqua tanquam ex elemento prædominante, objicitur quoniam unicuique mixto debetur et convenit locus secundum elementum in ipso prædominans, ut dicitur primo Cœli. Sed locus avium est vel aer vel terra; nam volant in aere, et quiescunt in terra : ergo terra aut aer est eis prædominans elementum. — Tertio, vita animalium consistit in calido naturali et humido radicali : ergo ignis prædominatur in eis.

In oppositum est Scripturæ auctoritas.

Ad hæc Thomas respondet : Elementum prædominari in corpore intelligi potest dupliciter : vel secundum suum genus, vel quantum ad id quod est proprium illi corpori in genere illo. Dum enim alicui generi deputatur complexio aliqua, hoc non est secundum indivisibilem gradum, sed secundum latitudinem quamdam, ita quod est invenire terminos aliquos ultra quos non salvatur generis illius complexio : imo inter terminos illos est diversitas

multiplex, secundum quod acceditur ad unum vel alterum. Verbi gratia, complexio debita corpori humano est complexio temperatissima; attamen multi sunt gradus temperamenti, secundum quos quidam dicuntur melancholici, quidam cholerici, etc., propter propinquitatem ad terminos complexionis speciei humanæ vel in calore aut frigore, ita tamen quod est aliquis gradus caloris vel frigoris quem non transcendit humana complexio.

Dico igitur, quod loquendo de elemento prædominante in corpore animalis quantum ad complexionem consequentem ipsum genus, oportet quod elementa inferiora et grossiora secundum quantitatem excedant elementa subtiliora, quæ tamen excedunt virtute in mixtis secundum calidum et humidum, in quibus vita consistit : quæ sunt qualitates principales ignis et aeris. Nempe quum corpora animalium debeant esse aliis temperatiora, quatenus a contrariis magis remota, et per æqualitatem complexionis assimilata naturæ corporis cœlestis, sortiantur perfectionem similiorem virtuti quæ movet cœlos : oportet elementa inferiora, quæ sunt minus activa, eo quod habeant plus de materia et minus de forma, secundum quantitatem excedere, ut virtutis defectum suppleat quantitatis excessus. Verumtamen complexio in qua salvatur animalis natura, multas habet diversitates ; atque secundum quod accedit ad unum extremum vel alterum, dicitur in eo dominari hoc aut illud elementum.

Ignis demum secundum virtutem dominatur in corpore sensitivo, eo quod calor instrumentum sit animæ ; non tamen potest esse quod ignis dominetur secundum quantitatem materiæ, quia ignis quum maxime sit activus, alia consumeret elementa. Itaque in corporibus animalium terra prædominatur simpliciter quantum ad quantitatem : quoniam aqua continuat partes, ita ut non communitionem*, sed mixtionem efficiant. Porro animalia præ ceteris habentia plus de aqua, dicuntur constare

* communionem

A ex aqua, pensata eorum propria complexione per comparationem ad complexionem communi generi debitam. Et secundum hoc pisces dicuntur producti ex aqua, quoad id quod in aqua est grossius; aves vero, quantum ad id quod in aqua subtilius est. — Auctoritas vero Philosophi ex primo de Cœlo adducta, de loco intelligitur naturali, qui est terminus motus, et in quo naturaliter corpus quiescit : sicque locus avium non est aer, quoniam non in aere, sed in terra quiescunt; aer vero est B locus earum quantum ad motum animalem, cujus principium non est gravitas et levitas. — Hæc Thomas in Scripto. Ex quibus ad objecta patet solutio, primo excepto, ad quod dicendum quod aqua et terra dicuntur principia productiva materialiter, non efficienter.

Præterea in prima parte Summæ, quæstione septuagesima prima et secunda : Operi (inquit) distinctionis correspondet per ordinem opus ornatus. Hinc sicut inter tres dies deputatas distinctioni, media, C quæ est secunda, deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquæ ; ita inter tres dies ornatui deputatas, media, quæ est quinta, deputatur ornatui ejusdem elementi per productionem avium pisciumque ex aqua. Sexta autem die, quæ est tertia dies ornatus, correspondens tertiæ diei distinctionis, decorata est terra per materialem productionem jumentorum ex ea. Per jumenta autem et pecora intelliguntur bruta domestica; per bestias, animalia sæva, ut ursi, leones; per reptilia vero D designantur animalia non habentia pedes quibus eleventur a terra, vel habentia tam breves quod modice elevantur, sicut lacertæ et formicæ. Alia inter hæc se habent medio modo, quæ per quadrupedia designantur. Vel, quadrupedia præmisit quasi genus, et alia subjunxit ut species : sunt enim quædam quadrupedia reptilia, ut lacertæ.

In descriptione quoque productionis plantarum, nulla mentio fit de vita, quia imperfectissimam vitam habent, sed de ge-

neratione dumtaxat, quia secundum hanc tantum in ipsis est vita. Porro inter animalia, communiter perfectiora sunt terrestria avibus et piscibus, propter majorem distinctionem membrorum : ideo animalia terrestria vocat animam viventem, sed pisces nominat reptile animæ viventis. Quumque inter animalia ista perfectissimus gradus vitæ exsistat in homine, ideo vitam hominis non dicit Moyses produci a terra aut aqua, sed a Deo. — Quamvis etiam quædam animalia videntur hominibus inutilia, quia eorum commoditates ignorant, non tamen superflua sunt, quum ordo rerum et universitatis integritas compleatur ex ipsis, multasque vires habent et utilitates quæ latent nos. Quemadmodum ergo fatuus esset, qui artificis ingrediens officinam, ea instrumenta reputaret superflua quorum causam, usum et utilitatem nesciret : ita stultissimi sunt qui creaturas quasdam judicant inaniter factas, aut a principio malas plasmatas, quia earum utilitates, vires et proprietates ignorant, prout super Genesim libro primo Augustinus contra Manichæos conscripsit. — Hæc Thomas in Summa.

Præterea Petrus circa hæc quærit tria. Primum est, an animæ brutorum sint productæ ex nihilo; secundum, an corpora ipsorum constent ex quatuor elementis; tertium, quæ elementa in eorum prædominentur corporibus. Primum horum reservo ad quæstionem infra diligenter discutiendam (dist. xviii, q. 2.), videlicet an rationes seminales seu inchoationes formarum in materia sint ponendæ. Alia duo condependent. Ad quorum primum respondet : Anima sensitiva est forma et motor corporis sui : forma, secundum essentiam suam; motor, secundum potentias. In quantum forma, quum sit nobilis valde forma, requirit materiam per multas formas dispositam et contemperatam. Unde præexigit formam potentiæ vegetativæ, formam complexionis, formamque mixtionis. Porro in quantum motor, quum per diversas moveat vires, requirit organorum diversitatem. Complexio vero A contemperata et organorum diversitas, non potest in uno solo consistere elemento, sed in compositione quatuor elementorum convenienter proportionata. Idcirco oportuit omne corpus animalis esse ex quatuor elementis compositum. Terra quippe præexigitur, quia oportuit corpus solidum esse. Aqua autem quum sit multum subtilior terra, penetrat eam usque ad minima ejus, et facit in ea continuationem ac partium cohæsionem. Aer vero quum sit utroque illo elemento subtilior, penetrat ea usque B ad minima utriusque, facitque utriusque extensionem et rarefactionem. Sed et ignis tanquam subtilior illis, penetrat omnia illa usque ad minima eorumdem, et alterationem facit elementorum : sicque generatur ex ipsis corpus mixtum. — Si autem objiciatur quoniam elementa naturaliter sunt in locis diversis, ergo si ita miscentur, hoc erit per violentiam, non per naturam : dicendum, quod quamvis actu sint in locis diversis, attamen in potentia simul sunt, ita quod unumquodque eorum est in C potentia ad alia tria. Vel respondendum, quod quamvis secundum se tota, distincta sint locis, tamen secundum aliquas sui partes, conjuncta sunt. Siquidem in terra sunt alia tria. Nam terra, aqua et aer alicubi se contingunt; ignis quoque generatur in terra mediantibus cœlestibus radiis.

Præterea duplex est quantitas elementorum, videlicet molis atque virtutis; et juxta hoc, prædominantia duplex est. Itaque elementa passiva, scilicet terra et aqua, prædominantur in animalibus quan- D titate molis : quæ elementa plus de materia habent. Alia vero duo activa, quæ plus de forma seu specie habent, et de materia minus, utpote ignis et aer, prædominantur secundum quantitatem virtutis. Aliter namque observari non posset proportio debita et æqualitas in corpore animalis : quoniam si passiva elementa utroque modo prædominarentur, non essent corpora ipsa idonea ad suscipiendum operationes motusque animæ, sicut nec corpora mineralia. Quod si activa utroque

modo prædominarentur, propter nimiam superabundantiam activi agentis et paucitatem passivi resistentis, alia duo elementa corrumperent. — Hæc Petrus.

Idem pro parte Richardus, et addit quod determinatus est gradus ultra quem virtus elementorum activorum non potest excedere virtutem elementorum passivorum salva proportione necessaria in corporibus animalium ad operationes vitæ et sensus, et ad consistentiam corporis bonam; determinatus quoque est gradus ultra quem non potest virtus elementorum passivorum excedere virtutem elementorum activorum, ad hoc quod corpus sit aptum vitam recipere animalem. Præterea aliqui dicunt, quod grave et leve consequuntur raritatem et densitatem, quæ sunt in composito ratione materiæ. Quumque motus naturalis sit in generabilibus corruptibilibusque corporibus per naturam levitatis et gravitatis, affirmant quod corpora mixta moventur secundum exigentiam elementi prædominantis in eis secundum materiam. Sed contra hoc est, quod non semper densius corpus est gravius, quum plumbum sit rarius ferro, et tamen est gravius eo. Iterum, quamvis corpora mixta moveantur ratione materiæ, attamen movent se ratione formæ : ergo prædominatio elementi secundum materiam, non videtur ratio quod mixtum hujusmodi secundum exigentiam elementi illius se moveat. Hinc apparet quod auctoritas Philosophi, primo de Cœlo dicentis, Motus compositorum corporum sunt diversi, verumtamen motio eorum est per motum corporis simplicis vincentis super ipsum, intelligenda sit de victoria quantum ad prædominantiam quantitatis molis, in quantum mixtio in qua est talis prædominatio, disponit ad talem formam mixti completivam, quæ determinatur ad movendum mixtum ad illam partem ad quam elementum ibi prædominans quantum ad molem, moveretur per suam formam. Hæc Richardus.

Qui in ultimo isto dicto videtur a Thoma ac Petro recedere. — Idem quoque Ri-

A chardus et Petrus allegant Philosophum, in libro de Morte et vita dicentem : Vita consistit in calido difficulter infrigidabili, atque in humido difficulter desiccabili, ita quod vita radicatur in humido aerio, quantum ad prædominantiam, sicut in principio magis passivo; et in calido aerio ac igneo, tanquam in actualiori principio : unde constat, quod ad actiones vitæ animalis plus confert virtus ignis et aeris, quam terræ et aquæ. Hæc Richardus.

Insuper Albertus : Quæritur, inquit, quo- *Summ. th. 2a part. q. 60.*
B modo uno die, utpote quinto, producantur ornamenta aquæ et aeris, quum tamen sint duo elementa : propter quod videtur, quod duobus diebus ornari debebant, quemadmodum cœlum et terra. Dicendum, quod quamvis sint duo elementa, conveniunt tamen in hoc, secundum Platonem, quod sunt media inter sensibilis mundi extrema, quæ sunt cœlum et terra : idcirco distinctos ornatus habent cœlum et terra per dies duos; ad eumdem vero diem pertinet ornatus medii, tam aquæ quam aeris. Ali-
C ter quippe, ut ait Plato, oporteret plures esse proportiones extremi ad extremum, quam per media duo : quod esse non valet. Hinc quia duobus mediis illis tanquam uno junguntur illa extrema, ideo uno die ornata sunt.

Secundo quæritur, quomodo de uno materiali principio producta sunt ornamenta illa duorum elementorum, quum ornamentum cujuslibet elementi videatur debere pro principio materiali habere suum proprium elementum. Respondendum, secun-
D dum Augustinum in libro contra Manichæos, quod ideo non est dictum, Producant aquæ reptilia, et aer volatilia, sed utrumque ex aquis productum narratur, quoniam quidquid est aquarum sive labiliter undosum, sive vaporabiliter tenuatum, totum tamen naturæ humidæ deputatur. Et intendit asserere quod in libro de Sensu et sensato dicit Philosophus, quod scilicet aer est elementum humidi quasi spiritualis, quod non est incorporabile in generatione animalium et nutritione eorum; aqua

vero est elementum humidi corporalis, incorporabilis in generatione atque nutritione, et quod faciliter induit formam aeris per evaporationem et exhalationem. Unde juxta terram aer mixtus est humido aqueo, per quod aliquantulum inspissatus, potest esse locus in quo aves moventur sustentando alas earum, et per spirationem attrahi potest ad spirandi refrigerium; in altiori autem est ita subtilis, quod nec vapore humido ad rorandum, nec vapore sicco terreo ad ventandum miscetur : ideo habitatio animalium esse non potest.

Tertio quæritur, quæ sit differentia inter reptile, volatile, natatile. Respondetur, quod reptile dicitur, quod in suo motu processivo toto se corpore rapit, nec nititur specialibus membris ad motum illum, sicut sunt ala, pes, pinnula. Pedibus quippe nituntur gressibilia, alis volatilia, pinnulis tanquam remis natatilia. Porro reptilia sunt, quæ vel motu et virtute costarum se rapiunt, ut serpentes ; vel motu annulorum, ut annulosa et vermes; vel contractione corporis in medium annulum qui loco est cordis, et remissione corporis ejusdem de illo, et tractu oris : emittunt etenim illa anteriorem corporis partem, et tunc figunt os, totumque corpus tunc trahunt ad os; ut faciunt lumbrici terræ.

Amplius, sunt animalia quædam quæ generant in terra, et nutriuntur in aqua, ut septimo de Animalibus ait Philosophus de delphino, qui et partus suos usque duodecimum diem sæpe ducit a littore maris ad mare, ut assuescant ad illud. Talia ergo animalia ad ornatum illius pertinent elementi in quo plus moventur proprio motu. Ardea nempe et anser cum avibus ad aerem deputantur. Motus namque eorum volatus est, fitque in aere. Delphinus autem et crocodilus, ac consimilia, spectant ad aquam, quoniam motus eorum natatio est. Ursus vero marinus et canis, castor et lutra, quamvis interdum venentur in aqua, quia pedibus nituntur et gradiuntur ac ambulant, ad ornatum pertinent terræ.

Summ. th. 2a part. q. 61.

Quarto quæritur, quare dicat Scriptura, (A) Producat terra, quum virtus productiva non sit in terra, sed in cœlo, secundum astronomos : in tantum ut Albumasar in Introductorio dicat, quod Virgo seu Virginis signum, in cujus prima facie oritur constellatio quædam ad similitudinem virginis puerum in gremio habentis, tantæ virtutis est, ut fecunditatem quibusdam virginibus afferat sine commixtione virili; datque exemplum, quod tamen omnino hæreticum est, quod beata Virgo ita concepit Dominum Jesum, quem gens Christianorum adorat. (B) Insuper Damascenus dicit libro secundo, quod cujuslibet speciei animalis perfecti primæ duæ hypostases, masculus et femina, primo a Deo immediate creatæ sunt, in quibus propter distinctos sexus sementiva est vis propagandi. Ergo debuit dici : Ego producam in terra. Et respondendum, quod dum dicitur Deum dixisse, Producat terra, etc., non designatur nisi quod terra sit materiale principium rerum hujusmodi. Quod vero dixit Albumasar, error est pessimus, et vituperandi (C) sunt qui hoc quasi pro testimonio introducunt quod philosophi nobis de partu Virginis attestantur. In conceptu etenim Salvatoris operatus nemo est nisi Spiritus Sanctus. Auctoritas quoque Damasceni est vera, sed prætactæ expositioni non obviat. — Hæc Albertus in Summa. Qui et in fine libri de IV Coæquævis, scripsit de his quæ in præinductis virtualiter continentur.

*Gen.* I, 24.

*Ibidem.*

Præterea Bonaventura circa hæc scribit diffuse, cujus scripta pro maxima parte (D) sententialiter exstant præhabita : Corpora, inquiens, animalium habent sine dubio in se naturam quatuor elementorum : primo, ut idonea sint ad sensum; secundo, ut idonea sint ad motum; tertio, ut apta sint ad multiplicem operationem; quarto, ut habeant in se complexionis dignitatem. Perfecta vero mixtio non est, nisi quousque concurrant quatuor elementa. Aqua quippe quum sit subtilior terra in decupla proportione, penetrat partes terræ; sed non perfecte, quia aliquam habet grossitiem.

Aer autem, qui est subtilior terra in centupla proportione, adhuc intimius se profundat. Sed ignis, qui est rarior atque subtilior in millesima proportione, subtilitate sua penetrat usque ad intima, sicque fit usque ad intima alteratio plena mixtioque perfecta, quoniam miscibilia perfecte sunt alterata.

Denique non est putandum quod Deus in exordio mundi, corpora animalium componendo, fecit elementa ex diversis sphæris concurrere. Hoc namque non oportebat, quoniam terra et aqua non sunt pura elementa; in uno quoque, sunt cetera in potentia, et ex eo fieri queunt alia, si adsit virtus alterans et activa, sine mutatione locali et violentatione. Hinc dum fit commixtio elementorum, natura non facit ignem aeremve descendere, sed ignem aut aerem qui in terra est, vel per actionem alicujus generatur agentis, facit convenire ad animalis constitutionem : quod fit per naturam, non per violentiam. Quum enim natura, secundum Philosophum, semper desideret quod melius est, materia quæ sub forma est elementari, appetit esse sub forma mixti; et quæ est sub forma mixtionis, cupit esse sub forma complexionis : ideo quum ex diversis elementis fit mixtio, appetitus naturæ completur, violentia non infertur. — Hæc Bonaventura.

Verumtamen Averroes et alii quidam, dicunt in productione mixtorum elementa superiora, simpliciora ac magis activa descendere, talemque motum aiunt esse naturalem per respectum ad naturam universalem, non quoad naturam particularem.

Insuper scribit Bonaventura : Corpus mixtum idoneum non esset ad sensum, nisi prædominaretur in eo terra, quum tactus sit sensuum primus, in quo terram prædominari oportet quantum ad molem. Similiter ad hoc quod idoneum sit ad sensum, oportet in eo prædominari ignem quoad suam virtutem, puta calorem : calor enim et spiritus sunt instrumenta sensitivæ virtutis. Propter quod super Genesim libro tertio loquitur Augustinus : Tactus
A terreno elemento plus congruit; siquidem per totum corpus animantis, quod maxime est ex terra, tacta sentiuntur. Anima enim cui sentiendi vis est, quum corporea non sit, per corpus subtilius vigorem agitat sentiendi : inchoat quippe motum in omnibus sensibus per ignis subtilitatem. Unde constat, quod ad hoc quod corpus sit aptum ad sentiendum, necesse sit elementorum activorum et passivorum esse prædominium mutuum. Quemadmodum enim artifex aliquis miscendo terram cum aqua
B efficit lutum, et ex illo constituit statuam; ita dum aqueus liquor terræ miscetur, fit humor : qui dum per naturam coagulatur, fit corpus organicum. Dupliciter quoque potest intelligi ista commixtio, quia aut ita quod aquæ præexsistenti fluxibili commisceatur terra, aut econtra.

Rursus, quædam dicuntur facta ex aqua : non quod plus habeant de aqua quantum ad substantiam, quam de terra, quum omne corpus animantis ad sui constitutionem atque substantiam recipiat plus de
C terra, eo quod ipsa aliis soliditatem stabilitatemque præbeat; sed ideo aliqua dicuntur facta ex aqua, quia in eis potius quam in aliis natura aquea dominatur. Quod dico, non quantum ad prædominium qualitatis activæ sive passivæ, sed quantum ad aliquam conformitatem naturæ, per quam illa quæ ex aquis producta sunt, magis delectantur esse in aqua. Quumque humor aqueus duplex sit, unus in ratione humoris fluctuantis, alter in ratione vaporis exhalantis; ideo aqua secundum
D rationem humoris est principium natatilium, et secundum rationem vaporis principium volatilium. — Hæc Bonaventura.

In cujus verbis videtur obscurum quod ait, quædam ex aquis producta describi propter conformitatem naturæ, qua magis delectantur esse in aquis. Quod quamvis de piscibus pro maxima parte eorum verum sit, de avibus tamen pro maxima parte instantiam patitur, quum plurimæ aves potissime delectentur volare in aere, aut in terra quiescere ac nutriri.

At vero Alexander circa hæc loquitur A
copiose, et inter cetera sciscitatur : Quum aqua et aer habeant suum ornatum, cur non etiam ignis ? Rursus, quum duæ sint aeris regiones, cur superior non habet ornatum sicut inferior ? Dicendum, quod nomine aquæ intelligitur aer, qui in sua extremitate humiditatem habet aquosam, unde aliquando rorat. Hinc Augustinus libro contra Manichæos disseruit : Sciant omnes quos hæc movent, hunc aerem nebulosum et humidum, in quo aves volant, a doctissimis hominibus, qui hæc diligen- B
ter inquirunt, deputari solere cum aquis. Concrescit enim et pinguis efficitur exhalationibus et quasi vaporibus maris et terræ, ac de ipso humore pinguescit quodammodo, ut ipsos avium possit portare volatus. Idcirco per noctes serenas etiam rorat, cujus roris guttæ mane in herbis inveniuntur. Nempe mons Macedoniæ qui Olympus vocatur, tantæ altitudinis esse fertur, ut in ejus cacumine nec ventus sentiatur, nec nubes se colligant, quia excedit altitudine sua totum hunc aerem C
humidum in quo volitant aves. Idcirco nec aves ibi volare dicuntur. Quod ab eis fertur expertum qui per singulos annos solebant (nescio quorum sacrificiorum causa) memorati montis cacumen ascendere, notasque aliquas in pulvere scribere litteras, quas integras anno alio invenerunt : quod fieri non valeret, si ventum aut pluviam locus ille pateretur. Denique aer qui ibi erat, eos non inspirabat qui erant ibidem, nec poterant ibi durare nisi spongias humectas naribus applicarent, unde crassio- D
rem et spissiorem spiritum ducerent. Hi quoque indicaverunt se nullam avem aliquando ibi vidisse. — Præterea, si quæratur cur communis illa avium pisciumque origo, magis nomine aquæ quam aeris exprimatur ; dicendum, quod aqua magis est ordinata ad animantium generationem quam aer, quamvis in aere multæ fiant impressiones propter ascensum aquarum.

Ad aliud respondendum, quod quamvis ignis pertineat ad mediam naturam inter cœlum et terram, non tamen sortitur ornatum secundum aliquam sui partem, nec superiorem, nec inferiorem : quia ob nimiam ejus subtilitatem non possent ibi habitare, vivere aut nutriri animalia aliqua : multo utique minus id possent, quam in superiori aeris parte aut in arce Olympi. Rursus, natura ignis est destruere corpus destructibile alienum : idcirco non possent ibi durare corpora aliena. Restat ergo, quod ipsa lux in utroque cœlo est ornatus corporis sui sufficiens, ut sicut cœlum aqueum seu crystallinum nullum habet ornatum corporeum præter suam perspicuitatem luminosam, nec cœlum empyreum præter suam lucem, ita nec corpora ista in suo genere alium habent ornatum quam lucem. — Hæc Alexander.

Cui objici posset, quod secundum Avicennam ignis elementaris in propria sphæra non lucet, nec aqueum cœlum : alioqui nunquam hic fieret nox. Ad quod forsan quis dicet, quod non lucent ad extra, sicut nec empyreum cœlum, ut fertur.

## QUÆSTIO III

INsuper quæritur, **Utrum trium elementorum ornatus sufficienter ac ordinate describatur.**

Videtur quod non, quia homo est dignissimum animalium saltem mixtorum, ergo ante animalia alia debuit fieri. — Secundo, ornatus correspondere debet rei ornatæ ; sed inter elementa ornata præeminet aer : ergo homo debuit dici ornatus seu ornamentum aeris, et non terræ. — Tertio, irrationalia animalia magis conveniunt invicem, quam rationale et irrationalia : ergo animalia irrationalia gradientia super terram, et natantia in aquis, et volantia in aere, potius debuerunt simul formari, quam homo et cetera bruta terræ. — Quarto, nullus videtur ordo servatus inter productionem ornatuum trium elementorum : quia nec ordo dignitatis, nec successionis aut generationis.

Circa hæc Antisiodorensis in Summa sua, libro scribit secundo : Homo et animalia terræ ex eodem elemento, puta ex terra, sunt facta, atque ad terræ ornatum producta sunt. Hanc autem convenientiam non est invenire in animalibus solum gressibilibus et natatilibus ac volatilibus. Vel si placet recurrere ad generalem illam Augustini solutionem, quod tantum in senario, id est numero sex dierum, fecit Deus opera sua, volens operum suorum perfectionem ostendere : ideo hominem et animantia terræ uno constituit die, nolens senarium dierum numerum excedere. Ideo quoque hoc egit, quatenus homo cernens se factum eodem tempore et ex eodem elemento cum bestiis terræ, fragilitatem suæ conditionis pensaret, et se magis humiliaret.

Si vero quis dubitet cur in operibus quintæ diei benedictio est adjuncta, non in operibus ceterorum dierum, dic quod benedictio Dei facta uno die, intelligenda est facta ceteris diebus.

Quæritur demum, cur de animalibus dicitur quod facta sunt secundum genus suum, nec de homine dictum est. Respondendum, quod genus dicit ibi multitudinem atque collectionem individuorum sub specie, vel specierum sub genere, et ponit vim generativam, secundum quod ipsa est subventiva speciei, ne pereat, per propagationem individuorum suorum : sic vero non est factus homo secundum genus, quum unus solus primo plasmatus sit, qui et si in primo statu mansisset, corruptioni subditus non fuisset.

Quæritur etiam de ordine sex dierum, utrum sit artificialiter attendendus secundum operum dignitatem, an naturaliter secundum rerum essentias ac naturas. Quidam arbitrantur ordinem in operibus assignandum, vel secundum rationem principii sive causæ, vel secundum rationem loci aut fundamenti. Cœlum namque empyreum locus est angelorum ; terra vero, causa et principium, ac locus et fundamentum est his quæ sunt facta ex ea. Alii

A ordinant secundum majorem et minorem participationem ipsius esse, ita quod terra in principio facta est, in qua omnia erant confusa commixtaque elementa, ita quod separari possent ab invicem.

Postremo quæritur, cur elementum ignis non est ornatum. Si dicatur quod nihil in eo vivere posset, falsum est hoc : quoniam salamandra vivit in igne et ex igne. Ideo dic, quod causa hujus est, quia si essent ibi animalia aliqua, in nullo servirent hominibus, nec etiam ibi possent gigni et

B educari. Nec salamandra ex igne illo elementari tam puro et simplici gignitur et nutritur. Quod autem quatuor animalia, scilicet talpa, chamæleon, halec, salamandra, constare dicuntur ex igne, intelligendum est secundum superabundantiam atque dominium. — Hæc Antisiodorensis.

Idem Alexander, qui et alias plures hic movet quæstiones ex Augustino super Genesim, videlicet de productione minutissimarum bestiarum et nocivarum : de quibus pertranseo, quoniam satis communia

C sunt et competenter præhabita. Nempe in *Cf.* p. 107 B.
universis et singulis multiplex valde et magna invenitur utilitas, et quædam condita sunt ad terrorem, quædam ad exercitationem, quædam ad informationem, quædam ad solatium, quædam ad usum. Salubriter enim docemur timere infernalia illa tormenta, ferocitatesque dæmonum, si quarumdam bestiarum horribilitatem et crudelitatem rite pensemus, et ex visibilibus ad invisibilia informamur.

Præterea Bonaventura : In productione

D (inquit) sensibilium duplex attenditur ordo : unus secundum distinctionem diei a die, alius secundum ordinem eorum quæ eodem die producta sunt. Primus ordo attenditur secundum exigentiam finis atque materiæ. Et quia volatilia atque natatilia ex aqua producta sunt, prout aqua communis est ad humorem atque vaporem, suntque ad ornatum naturæ perspicuæ ; ideo Scriptura asserit ea facta uno die. Quumque gressibilia, non solum rationalia, sed et irrationalia, ad ornamentum

pertineant terræ, et ex eadem materia, utpote terra, sint facta; ideo alio die a prædicto formata sunt, ita quod sicut uno die ornata est natura cœlestis, videlicet die quarto, sic uno die, scilicet quinto, ornata sit natura elementaris perspicua, et alio, utpote sexto die, terra. — Secundus ordo attenditur penes excellentiam perfectionis naturæ. Prius enim producitur imperfectum, deinde perfectum : quia hic ordo est, ut a minus completo perveniatur ad magis completum. Hinc Scriptura prius dicit esse producta natatilia, quæ sunt minus perfecta, quam volatilia. Similiter sexto die prius producta sunt irrationalia quam homo. Triplex quoque ponitur ratio cur postremo productus sit homo. Prima est, propter multitudinem partium ejus. Nam corpus hominis inter corpora mixta est completissimum, idcirco et compositum ex membris, nervis, venis, viribus, qualitatibus proportionibusque diversis. Et quanto compositius est, tanto posterius : idcirco post cetera est productum. Secundo, propter animæ corporisque distantiam : quum enim distet anima a corpore, non solum sicut forma a materia, sed etiam sicut spirituale a corporali, et sicut perpetuum a corruptibili; ideo magna distantia temporis debuit intervenire inter productionem hominis quantum ad materiale principium et conjunctionem partium ejus, quatenus per distantiam temporis intelligeretur distantia principiorum constituentium ipsum. Tertio, propter totius compositi perfectionem. Nempe quum homo sua dignitate et complemento finis sit corporalium omnium, ideo fuit post omnia producendus. Nam finis est ultimum in exsecutione, et finit, complet ac perficit media. — Hæc Bonaventura. Qui etiam quærit hic, utrum omnia sensibilia facta sint propter hominem. Ad quod circa principium hujus secundi responsum est.

tom. XXI, p. 106 A. At vero Thomas : Animalia, ait, non dicuntur ornamenta elementorum nisi secundum quod comparantur ad elementa, ut locatum ad locum. Comparatio autem corporis ad locum suum est secundum motum et quietem suam in loco. Motus vero animalis est duplex : unus consequens naturam corporis ejus secundum virtutem elementi prædominantis in ipso; alius sequitur apprehensionem et appetitum : qui est motus proprius animalis in quantum est animal. Ideo animal ad illius pertinet elementi ornatum, in quo motum obtinet animalem, non ad quod movetur motu consequente naturam corporis sui : quoniam non consequitur animal in quantum est animal, sed prout ex gravibus levibusque componitur. Quamvis igitur aves volando movent corpora sua contra eorum naturam (propter quod motus ille est cum labore et pœna, ut secundo Cœli habetur), attamen ad aeris spectant ornatum; sed naturaliter quiescunt in terra, quiete qua earum labori succurritur. Hæc Thomas in Scripto.

In his doctores concordant.

Guillelmus quoque secunda parte libri de Universo : Multi (inquiens) admirantur, quod latissima illa regio ignis elementaris habitatoribus atque ornatibus caret, quum elementa inferiora, imo et terra, fæx elementorum, illis abundet. — Deinde tangit tres rationes istius. Prima est, quia habitatio debetur et convenit animali ratione elementi in ipso prædominantis quantum ad molem materiæ, sicut præhabitum est : Cf. p. 105 C', 106 A'. sic autem in nullo elementum est ignis prædominans. Secunda est, quod animalia quærunt esse in loco quo possint nutriri et conservari : ignis vero pure elementaris, nec nutritivus est, neque animantium conservativus. Tertio, quod animalia appetunt locum in quo suas operationes valeant exercere : quas in igne exercere non queunt. — Asserit item hic doctor, quod nec salamandra, nec aliud animal ex solo puroque igne potest constare aut enutriri.

## QUÆSTIO IV

Quæritur consequenter, **An Creator septimo die sua opera consummavit, et ab eisdem producendis**

**quievit, ipsumque diem septimum sanctificavit, quia in ipso quievit.** A

In hac quæstione tria tanguntur. Primum est, an Deus die septimo sua opera consummavit; secundum, an ex tunc ab operatione ad extra cessavit : et duo hæc condependent. Tertium est, de septimi diei sanctificatione.

Quoad duo prima, arguitur quod non. Primo, quoniam alia habet translatio, quod die sexto complevit vel consummavit opera sua. — Secundo, quoniam Christus ait :
*Joann.* v, 17. Pater meus usque modo operatur, et ego B
operor. — Tertio, quoniam Deus indesinenter conservat, gubernat et administrat creata : imo quidquid agunt causæ creatæ secundæ, principalius agit causa prima et increata, juxta illud in libro de Causis : Causa prima plus influit quam quæcumque causa secunda. — Quarto, Deus operando non movetur : ergo cessando ab opere non quiescit. Opposita quippe habent fieri circa idem. — Quinto, quod non operatur per motum, habet actionem in suo effectu non tantum quamdiu fit, sed C
quamdiu durat effectus in esse, ut Avicenna testatur. Deus autem non agit per motum, imo stabilis atque immobilis perseverans dat cuncta moveri, et solo imperio mundum creavit : ergo incessanter producit esse mundi, quemadmodum fons rivum ex fonte manantem. — Sexto, solus Deus justificat, donaque gratiæ impertitur, et munera gloriæ elargitur ; et rationales animas innumerabiles creat quo-
*Ps.* xxxii, 15. tidie, juxta illud : Qui finxit sigillatim corda eorum. — Septimo, Philosophus sep- D
timodecimo de Animalibus loquitur, quod quotidie apparent novæ quædam animalium species in his quæ ex putrefactione gignuntur : ergo nec a novis rerum condendis speciebus Deus septimo die quievit.

Ultra videtur, quod septimum diem non sanctificavit. Primo, quoniam omni die vacandum est Deo, non septimo die tantum. — Rursus, sanctificatio consistit in actu exercitioque virtutum, non in otio et quiete : ergo diebus quibus operatus est Deus, potius convenit sanctificatio quam diei quietis.

Ad hæc respondet Albertus : Senarius, *Summ. th.* 2a part. q. 67.
qui perfectus est numerus, est causa congruentiæ, non necessitatis, quod in ipso fecit et complevit Deus opera sua. Dei *Deut.* xxxii, 4.
enim perfecta sunt opera. Dicitur quoque Deus quievisse, id est cessasse, a suis *Gen.* ii, 2.
operibus quæ patravit. Quies namque, ut quinto dicitur Physicorum, privatio motus est : motus vero divinus, qui est in Deo solummodo effective, atque in creatura formaliter, opere peracto cessavit. Requievit igitur Deus, opere consummato secundum genera et species. Nihilo minus usque modo operatur, propagando successive ex illis generibus administrationem et gubernationem totius mundi. Nec dicitur requievisse quasi laboraverit in creando; sed quoniam quæ de Deo dicuntur, per effectum intelliguntur, hinc et requies illa per effectum accipitur, quia videlicet creaturam angelicam et humanam fecit requiescere in se ipso, tanquam in ultimo omnium fine.

Porro sanctificatio diei septimi et benedictio ejus non fuerunt aliquid operis a quo Deus cessavit. Etenim cessavit ab opere creationis et distinctionis atque ornatus, quæ pertinebant ad mundi constitutionem, ex quibus est postea propagatio facta, ad mundi permanentiam gubernationemque pertinens. Sed benedictio ad operis spectat consummationem, a qua nunquam feriandum est aut cessandum. Hoc est quod loquitur Augustinus super illud Genesis, Complevitque Deus die sep- *Ibidem.*
timo opus suum : quia ipsum opus benedixit et sanctificavit. Opus quippe nonnullum est benedictio et sanctificatio. Aliquid enim operis fecit Salomon quum templum III *Reg.* viii, 1 et seq.
dedicavit. — Modus demum sanctificationis illius non fuit nisi quod Deus indicavit rationali creaturæ, quod nulla cordis quies et sanctificatio esset in his quæ fecit ad mundi administrationem, sed in ipso Deo duntaxat, quo solo fruendum est. Inqui-

etum enim est cor nostrum, donec ad ipsum perveniat. Et hoc notatur in ipso *Gen.* II, 2. modo loquendi, quum dicitur : Requievit ab omni opere suo, id est, aversus seu cessans ab opere quievit in se ipso, indicans homini nihil esse finem desideriorum nisi ipsum. Ideo septima dies mane habet, non finem seu vesperam. Illustratio enim qua illustratur rationalis creatura a Deo quo fruitur, vita beata est, quæ nunquam habebit finem, nec unquam tendet ad occasum. — Hæc Albertus.

Hinc in fine libri de Coæquævis : Quiescere, inquit, est ab opere cessare duobus modis, puta ex parte operis, et ex parte efficientis. Ex parte operis, quoniam postea novum nil fecit [Deus], cujus principia naturalia secundum formam vel materiam aut similitudinem in sex diebus non præcesserint. Ex parte quoque efficientis, quia in sex diebus naturam in suis principiis Deus per se ipsum instituit. Postea vero non per se solus, sed cum natura res naturales propagavit. — At vero sabbatum sanctificare, est sanctam Dei quietem demonstrare, ut scilicet homo libros legens discat in Deo per contemplationem et amorem quiescere, nec opera Dei pro Deo diligere, instar eorum qui creaturis fruuntur. Hæc idem ibidem.

Hinc Thomas disseruit : Sicut Magister in littera ait, in hoc nostra translatio discordat ab ea qua utitur Augustinus, quia in nostra translatione consummatio adscribitur diei septimæ, in alia sextæ. Utraque autem est vera, sive intelligatur septimus dies sequi sex alios successione temporis, ut alii Sancti volunt; sive secundum Augustinum, ponantur septem dies dies unus rebus septempliciter præsentatus, puta cognitio angelica. Loquendo enim secundum Augustinum, distinguenda est duplex rei perfectio. Una totalitatis, quam habet res ex hoc quod ex omnibus partibus suis essentialibus integrata est : et talis perfectio mundi competit sextæ diei, quia post primos sex dies nulla creatura mundo est addita, quæ non aliquo modo in

A operibus sex dierum exstiterit, ut patebit. Alia perfectio rei est, quam habet ex fine, quæ est perfectio ultima : talisque perfectio mundi competit diei septimo, in quo Deus ab operibus omnibus requievit in se ipso sicut in fine.

Verum alios Sanctos sequendo, rursus distinguitur perfectio duplex. Una est perfectio prima, quam habet res secundum esse suum : hæcque perfectio mundi completa fuit sexto die, quoniam nulla pars mundi postmodum addita est quæ in pri-
B mis sex diebus non aliquo modo præcesserit. Alia est perfectio secunda, quæ est operatio rei, ut fertur secundo de Anima : et talis perfectio mundi fuit septimo die, quia ex tunc cessante operatione qua Deus naturam instituit, incepit operatio propagationis toto in universo, secundum quod ex naturis jam conditis aliæ producuntur; quam operationem Deus in rebus omnibus usque nunc facit. Hinc innotescit qualiter senarius convenit operibus primæ institutionis. Senarius quippe numerus ra-
C tione partium suarum perfectus est, quia ex omnibus suis partibus aliquotis aggregatis consurgit : idcirco perfectio senarii congruit illi mundi perfectioni quæ consistit in totalitate partium quantum ad esse primum. Et sicut partes aliquotæ senarii ordinate atque continue sibi succedunt sine alterius numeri interpositione, videlicet unum, duo, tria; sic in productione partium universi ordo servatus est, ut post productionem primæ partis statim narretur productio partis secundæ, sicque
D deinceps usque ad sextam.

Ex præinductis patet solutio ad tria prima. — Ad quartum dicendum, quod Deo non adscribitur quies opposita motui aut labori, sicut expositum est; nec Deus dicitur cessare ab operatione, nisi ratione effectus sequentis. Deus quippe non agit aliqua operatione media intrinseca vel extrinseca quæ non sit sua essentia : quoniam suum velle est suum facere, et suum velle est suum esse. Nec tamen ab æterna operatione sequitur effectus nisi secun-

dum determinationem suæ liberrimæ voluntatis : hinc dicitur incipere operari, vel ab operatione cessare, ex parte effectus. — Ad quintum, quod sicut irradiatio solis semper et indesinenter est causa illuminationis, et lucem producit in aere quamdiu aer manet illuminatus; sic Deus semper influit rebus esse : non aliud et aliud, sed unum et idem. Nec tamen res dicuntur semper fieri aut causari sive institui apud nos, sed tunc quando primo sortitæ sunt esse. Ideo dicitur quod Deus cessat creare et facere mundum. — Ad sextum, quod Deus nil agit in creatura quod in operibus sex dierum non præcesserit, diversimode tamen. Quædam namque fuerunt in operibus sex dierum ut in principiis materialibus et activis, et secundum similitudinem speciei, ut ea quæ generantur ex sibi similibus in natura; quædam vero sicut in principiis activis materialibus, sed non secundum similitudinem speciei, ut animalia ex putrefactione genita; quædam sicut ex principiis disponentibus, non activis, et secundum similitudinem speciei, ut anima rationalis; quædam ut in potentia obedientiali dumtaxat, ut quæ miraculose et supernaturaliter fiunt. — Ad septimum, quod illæ novæ species producuntur ex virtute cœlesti, quæ tenet locum virtutis formativæ in animalibus ex putrefactione genitis et ex putrescente materia : ideo species illæ fuerunt productæ in operibus sex dierum in suis principiis, scilicet in materia, et in rationibus seminalibus, quemadmodum alia quæ per operationem producuntur naturæ. (Ad alia respondebitur infra.) — Hæc Thomas.

Qui de requietione Dei in septimo die subjungit : Quies proprie opponitur motui. Et quoniam motus in operationibus nostris causat laborem, secundum Philosophum, hinc quies labori quoque opponitur. Atque ex his significationibus duabus quietis, transumptæ sunt aliæ duæ. Nam quia operationibus nostris motus adjungitur, venit in usum ut omnis operatio motus dicatur, quamvis improprie;

A sicque omnis cessatio ab operatione dicitur quies : et hæc significatio a prima transumitur. Sed quoniam nil laborat nisi ex hoc quod a perfectione propriæ distat naturæ, ut patet in motibus violentis, hinc res in illo quiescere perhibetur in quo sufficientiam invenit. Sicque voluntas quiescit in ultimo fine; et hæc quietis significatio transumitur a secunda. Itaque quies convenit Deo non quoad primam aut secundam significationem, sed quantum ad tertiam et ad quartam : verumtamen B non sic quasi ab operatione deficiat, quum sua operatio sit sua essentia; sed ratione effectus hoc dicitur, quoniam operatione æterna hoc facit ut aliquis effectus temporaliter sit. — Quies quoque voluntatis divinæ in fine accipi potest dupliciter. Primo absolute, secundum quod in se ipso sufficientiam invenit : sicque quies Dei æterna est. Secundo per relationem ad creaturam, secundum quod creatura complacet Deo : nec sic quasi Deus ea indigeat; sed illam ad se ordinans, in se ipso C sufficientiam habet. Hæc idem.

De sanctificatione demum et benedictione septimæ diei subjungit : Diei septimæ duo attribuuntur, videlicet consummatio operum, et quies opificis. Quantum ad primum, debetur diei septimæ benedictio : quia secundum Gregorium, benedictio Dei est collatio donorum ipsius, et multiplicatio eorumdem. Multiplicatio autem creaturarum præsupponit duplicem rerum perfectionem. Unam, qua universum perfectum est, ex omnibus suis essentialibus D partibus constans; unde Philosophus quarto Meteororum loquitur : Unumquodque perfectum est, quando potest alterum facere tale quale ipsum est. Aliam, qua universum perfectum est ex ordine suo ad finem : quoniam multiplicatio creaturarum per generationem tendit ad hoc ut divinum esse pro posse participent atque perpetuent in posteris, ut secundo de Generatione asseritur. Omnis quoque creaturæ operatio naturalis ad finem aliquem ordinatur : hinc benedictio septimæ diei

debetur, in qua post primam universi per- A fectionem, quæ sexto die completa est, ipsum universum perfectum est in ordine ad proprium finem.

Porro quoad secundum, quod est quies Dei, debetur septimæ diei sanctificatio. In Scripturis etenim dicitur aliquid sanctificari, quia divino cultui deputatur seu consecratur. Sicque dies septimus est sanctificatus, quia actibus cultus divini est deputatus, ut in eo fideles specialiter essent Deo intenti, quatenus sicut Deus a rebus conditis in se ipso quievit : sic nos B non in operibus, sed in summo ipso opifice finaliter quiescamus. Quæ utique quies Christianis non ad tempus, sed perpetua
I *Thess.* v, 17. indicitur, quibus dicitur : Sine intermissione orate. Ideo temporalis observatio ista in evangelica lege cessavit, seu potius observatio diei dominicæ ei successit. Denique quies ista in Deo, per actus contemplativos et internos non impeditur, imo in eis consistit; sed exteriori inquietudini servilium actuum et vituperabilium otiositatum contrariatur. — Hæc Thomas in Scripto. In C quibus virtualiter continentur quæ de his scribit in prima parte Summæ, quæstio-
art. 2 ad 3um. ne septuagesima quarta, ubi et addit quod Deus septimo die opus suum complendo etiam aliquid fecit, ea quæ facta erant administrando, et ad suas operationes movendo, imo et conservando. — In his etiam satis continentur non solum quæ Petrus et Richardus, sed item quæ Alexander et Antisiodorensis super his scribunt.

Insuper Henricus Quodlibeto septimo
q. 3. quærit, an Deus aliquid rebus influit, et D respondet : Influere dupliciter dicitur, proprie et improprie. Improprie dicitur res ipsas producere : quod magis proprie diceretur effluere. Proprie autem influere, est in res ipsas jam exsistentes beneficia sua causare, suaque dona rebus communicare. Et utroque modo Deus influit rebus. Primo modo, dando eis esse immediate per creationem, vel mediante naturali agente per generationem seu aliam productionem, quibus tamen prius dedit esse in suis primis principiis ex quibus generantur, producendo illa in esse per creationem; de quo dicitur octavadecima propositione libri de Causis : Res omnes entia sunt propter ens primum. Secundo modo influit in omnes, eas conservando, juxta illud libri de Causis : Omnes virtutes quibus non est finis, sunt pendentes per infinitum primum, quod est virtus virtutum; virtutes quoque et bonitates influendo ad dirigendum in bene esse, prout ait vicesima propositione libri ejusdem : Causa prima regit res omnes. Ubi dicit commentator : Et influit super eas virtutem vitæ et bonitatis secundum modum receptibilitatis et possibilitatem earum. Hæc Henricus.

## QUÆSTIO V

Adhuc quæritur circa præhabita, **Utrum in mixto remaneant elementa actu secundum suas formas substantiales.**

Videtur quod non, quia mixta generantur ex elementis : generatio autem unius corruptio exstat alterius.

In oppositum est, quod primo de Generatione ait Philosophus : Mixtio est alteratorum, non corruptorum.

Circa hoc scribit Scotus : Fuit opinio Avicennæ, quam refert Averroes tertio Cœli et primo de Generatione, quod elementa manent in mixto substantialiter, non secundum substantiam, sed secundum qualitates suas remissa. Contra quod arguit Commentator, quia si remittuntur secundum qualitates, ergo secundum substantiam substantialemque formam, quum sit eadem ratio partis qualitatis, totiusque qualitatis : ergo si pars qualitatis posset remitti non remissa substantia, eadem ratione qualitas tota; sicque posset remanere elementum sine sua naturali qualitate, ut ignis sine calore. Ergo potest substantia elementi remitti, sicut et qualitas ejus. Probat autem quod elementum ma-

net aliqualiter secundum remissam substantiam; quia secundum Philosophum quinto Metaphysicæ, elementum est ex quo componitur res, et manet in re : ergo substantia elementi manet in mixto, quamvis remissa. Sed contra hoc arguit ipse, quoniam sequeretur, quod forma mixti adveniret enti in actu : ergo esset forma accidentalis. Item, nulli formæ competit intendi et remitti nisi accidentali; substantia namque non suscipit magis et minus : ergo si formæ elementares remitterentur, accidentales consisterent.

Dico ergo ad quæstionem, negando utramque opinionem, videlicet quod elementa non manent in mixto secundum substantiam remissam, ut opinatus est Commentator, neque secundum substantiam non remissam, ut loquitur Avicenna. Non enim est ponenda pluralitas sine necessitate. Sed nihil cogit ponere substantiales elementorum formas in mixto : quia nec operatio, eo quod operatio mixti non est ejusdem speciei cum aliqua operatione elementi; nec qualitas mixti, utpote frigiditas carnis, quoniam illa non est frigiditas terræ aut aquæ. Præterea, forma elementaris est nata constituere individuum per se subsistens in substantiæ genere : ergo si ibi manent quatuor formæ substantiales elementorum, erunt ibi quatuor individua; imo et quintum constitutum forma mixtionali. Insuper, unum et idem subsistens non habet plures formas specificas, præsertim quarum una non est perfectibilis ab alia : quod tamen sequeretur, si elementa secundum suas formas substantiales manerent in mixto.

Quomodo ergo manent elementa in mixto? Dico, quod in omni genere et in qualibet re est invenire medium rationis ejusdem cum extremis, ut decimo Metaphysicæ dicitur. Quamvis autem medium dicatur compositum ex extremis, ut rubor ex albedine atque nigredine; tamen compositio illa non est nisi quædam convenientia, quoniam nullus ponit quin qualitates mediæ sint simplices formæ. Hinc propter

A convenientiam hanc naturalem medii ad extrema, quæ non est extremorum ad invicem, dicuntur extrema seu qualitates eorum esse atque manere in medio, nec dicitur quod extremum sit in extremo. Dico ergo, quod in mixto dicuntur manere formæ elementorum propter naturalem convenientiam formæ mixti cum elementis seu formis eorum, quæ convenientia non est unius elementi ad aliud. Denique Aristoteles vult quod forma generati seu mixti, est actualior et perfectior forma

B elementi, ita quod forma elementi inferior potentialiorque consistit : ideo elementa dicuntur virtualiter manere in mixto, quemadmodum imperfectiora et inferiora dicuntur manere in superioribus, in quibus non nisi virtualiter manent. Idcirco quum Aristoteles dixisset quod elementa manent in mixto, adjecit : Salvatur enim virtus eorum. Dico ergo, quod elementa non manent in mixto secundum substantiam, nec oportet dicere quod plus maneant in mixto quam vegetativum et sensitivum

C in intellectivo.

Quomodo ergo generabitur mixtum? Dico, quod non est necesse quatuor elementa concurrere ad esse mixti, quum aliquando factum sit mixtum ex uno elemento, juxta illud Genesis : Producant aquæ reptile, etc. Dico tamen, quod si concurrant, nunquam generatur mixtum per actiones eorum se mutuo corrumpentium. Nam quæro utrum in instanti quo gignitur mixtum, sint in illo omnia elementa corrupta, an maneant aliqua. Si omnia sint corrupta, *Gen. I, 20.*

D ergo mixtum generatur ex non ente. Si aliquid manet, ergo non corrumpunt se invicem in generatione mixti; tunc quoque non generaretur mixtum, nisi ex unico illo. Itaque quod mixtio dicitur alteratorum unio, intelligendum est de unione in uno effectu communi, in quo virtualiter salvatur virtus ipsorum. Unde dico, quod in mixto non sunt veræ qualitates elementorum, sed similes eis. Nam calor ignis generat ignem; calor hominis, carnem. — Hæc Scotus.

Circa cujus positionem sufficit tangere, A quod ipsa est manifeste contraria omnibus jam præallegatis theologis, similiter Platoni ac Aristoteli, atque eorum sequacibus Peripateticis ac Platonicis, qui rerum naturas tam diligenter scrutati sunt. Multis quoque experimentis constat mixta ex elementis vere esse composita, in quæ etiam sensibiliter resolvuntur. Nec ratio Scoti alicujus censetur vigoris, quum constet elementa in generatione mixtorum non penitus annihilari, imo ad minus materialiter remanere; materia vero numeratur B numero formæ suæ substantialis.

Præterea de hac quæstione magistralius scribit Richardus : Aliqui (inquiens) dicunt, quod in corporibus animalium et mixtorum sint formæ substantiales elementorum secundum suas essentias incompletas. Quæ opinio multas pro se habet auctoritates. Ait etenim Damascenus tertio libro, quod necesse est dicere hominem esse compositum ad minus ex quinque naturis, id est ex quatuor elementis et anima. Philosophus quoque libro de Generatione C et corruptione, probat omnia mixta esse composita ex quatuor elementis, quia nec sine aqua partes terræ sibi cohærent, etc. Alii dicunt, quod formæ elementares secundum suas essentias nullo sint modo in mixto : quia quum quælibet pars mixti sit mixta, secundum Philosophum primo de Generatione, oporteret quod formæ illæ essent simul in qualibet parte materiæ corporis animalis; nec formæ illæ essent sine suis materiis, nec materiæ sine dimensionibus, et sic duo corpora essent simul. Rursus formæ illæ exigerent dimensiones diversas. Formæ quoque substantiales non recipiunt magis et minus. Hæc Richardus.

Qui utriusque hujus opinionis tangit et solvit motiva, declarans qualiter utraque possit defendi, nec ad ullam declinans. Primam earum videtur sequi Albertus; secundam Thomas, quam reputo veriorem, et rationabilioribus argumentis fulcitam.

Insuper quærit Richardus, an animæ brutorum sint extensæ. Quocirca duas recitat opiniones : unam dicentium quod sic. Nam partes anguillæ et aliorum quorumdam brutorum divisæ ab invicem, manent viventes ac sentientes : quod esse non posset, nisi anima earum divisione corporis divideretur; nec dividi posset, nisi esset extensa saltem per accidens extensione materiæ; educitur quoque de potentia materiæ. Alii dicunt, quod non est extensa, sed est in qualibet parte corporis tota : quia ut eis apparet, aliter non posset movere corpus secundum opposita partes positionis, neque sentiret tota in qualibet parte corporis. Hæc Richardus. — Verumtamen aliqui tenent mediam viam, dicentes quod animæ perfectorum brutorum sint indivisibiles, et totæ in toto, ac totæ in qualibet parte; ceterorum, ut annulosorum et consimilium, præfato modo extensæ sunt.

# DISTINCTIO XVI

A. *De hominis creatione. Ubi considerandum est, quare creatus sit homo, et qualiter sit institutus : quæ duo supra tractata sunt; et qualis factus, et qualiter lapsus; postremo quomodo sit reparatus : quæ discutienda sunt.*

HIS excursis, quæ supra de hominis creatione præmisimus effectui mancipare atque ordine explanare nunc suscipimus. Ubi hæc consideranda videntur, scilicet : quare creatus sit homo, et qualiter institutus, et qualis et quomodo factus; deinde qualiter sit lapsus; postremo qualiter et per quæ sit repa- *Cf.* dist. xv, E. Hugo, de Sacram. lib. I. p. vi, c. 1.

ratus. Horum autem primo et secundo posita, id est causam creationis humanæ et
Cf. dist. I, D et s. modum institutionis, superius pro modulo nostræ facultatis tractavimus. Ideoque
Gen. I, 26. superest ut qualis vel quomodo factus sit, discutiamus. In Genesi legitur : Faciamus
Aug. de Genesi ad litt. lib. III, n. 29. hominem ad imaginem et similitudinem nostram. In eo quod dicit, Faciamus, una operatio trium personarum ostenditur; in hoc vero quod dicit, Ad imaginem et similitudinem nostram, una et æqualis substantia trium personarum monstratur. Ex persona enim Patris hoc dicitur ad Filium et Spiritum Sanctum, non, ut quidam putant, angelis : quia Dei et angelorum non est una et eadem imago vel similitudo.

B. *Quod imago et similitudo hic a diversis accipitur varie : a quibusdam increata, et ab aliis creata et increata, vel essentia Trinitatis, vel Filius, vel Spiritus Sanctus.*

Imago autem et similitudo in hoc loco vel increata intelligitur, id est Trinitatis essentia, ad quam factus est homo; vel creata, in qua factus est homo, et ipsa homini concreata. Increatam enim imaginem quæ Deus est, intellexisse videtur
Beda, Hexaem. lib. I. Beda, quum dicit, non esse unam imaginem Dei et angelorum, sed trium personarum : et ideo personis, non angelis fit ibi sermo. Improprie tamen imago dicitur, quia imago relative ad aliud dicitur cujus similitudinem gerit, et ad quod repræsentandum facta est : sicut imago Cæsaris, quæ ipsius similitudinem præferebat, ipsumque quodammodo repræsentabat. Improprie autem imago dicitur id ad quod aliud fit : sicut exemplum proprie dicitur, quod sumitur ex aliquo, et exemplar, ex quo sumitur aliquid. Ponitur tamen et aliquando abusive alterum pro altero. Ita et minus proprie accipitur imago essentia Trinitatis, si tamen ea nomine imaginis in hoc loco intelligitur.

C. *Opinio eorum qui putaverunt Filium per imaginem et similitudinem hic accipi.*

Filius vero proprie imago Patris dicitur, sicut supra in tractatu de Trinitate
Aug. de Trinitate, lib. VII, n. 12. diximus. Unde fuerunt nonnulli qui ita distinxerunt, ut imaginem in hoc loco intelligerent Filium, hominem vero non imaginem, sed ad imaginem factum dicerent :
I Cor. XI, 7. quos refellit Apostolus, dicens : Vir quidem est imago et gloria Dei. Hæc namque imago, id est homo, quum dicitur fieri ad imaginem, non quasi ad Filium dicitur fieri, alioqui non diceretur : Ad imaginem nostram. Quomodo enim *nostram* diceret, quum Filius solius Patris imago sit? Fuerunt autem et alii, perspicacius hæc tractantes, qui per imaginem Filium, et per similitudinem Spiritum Sanctum intelligerent, qui similitudo est Patris et Filii. Et ideo pluraliter putaverunt dici *nostram,* id referentes ad similitudinem tantum, ad imaginem vero subintelligendum esse *meam.* Hominem vero et imaginem esse, et ad imaginem et similitudinem factum esse tradiderunt, et imaginem imaginis esse et similitudinis.

D. *Nec horum sententiam approbat, sed imaginem et similitudinem Dei in homine quœrendam et considerandam docet, ut imago et similitudo creata intelligatur.*

Verumtamen hæc distinctio licet reprobabilis penitus non videatur, quia* de medio montium, id est auctoritatibus Sanctorum manat, congruentius in ipso homine imago et similitudo quærenda est et consideranda. Factus est ergo homo ad imaginem Dei et similitudinem secundum mentem, qua irrationabilibus antecellit; sed ad imaginem, secundum memoriam, intelligentiam et dilectionem; ad similitudinem, secundum innocentiam et justitiam, quæ in mente rationali naturaliter sunt. Vel imago consideratur in cognitione veritatis, similitudo in amore virtutis; vel imago in aliis omnibus, similitudo in essentia : quia et immortalis et indivisibilis est. Unde Augustinus in libro de Quantitate animæ : Anima facta est similis Deo, quia immortalem et indissolubilem fecit eam Deus. Imago ergo pertinet ad formam, similitudo ad naturam. Factus est ergo homo secundum animam ad imaginem et similitudinem non Patris vel Filii vel Spiritus Sancti, sed totius Trinitatis : ita et secundum animam dicitur homo esse imago Dei, quia imago Dei in eo est. Sicut imago dicitur et tabula et pictura quæ in ea est; sed propter picturam quæ in ea est, simul et tabula imago appellatur : ita propter imaginem Trinitatis, etiam illud in quo est imago, nomine imaginis vocatur.

*alias quia tamen...non manat

*Zach.* VI, 1. Hugo, de Sacram. lib. I, p. VI, c. 2.

Aug. de Quantitate animæ, n. 3.

E. *Quod homo dicitur imago, et ad imaginem; Filius vero imago, non ad imaginem.*

Quocirca homo et imago dicitur, et ad imaginem; Filius autem imago, non ad imaginem, quia natus, non creatus, æqualis et in nullo dissimilis; homo creatus est a Deo, non genitus, non parilitate æqualis, sed quadam similitudine accedens ei. Unde Augustinus in libro septimo de Trinitate : In Genesi legitur, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. *Faciamus,* et *nostram,* pluraliter dixit, et nisi ex relativis accipi non oportet, ut facere intelligantur Pater et Filius et Spiritus Sanctus ad imaginem Patris et Filii et Spiritus Sancti, ut subsisteret homo imago Dei. Sed quia non omnino æqualis fiebat illa imago, tanquam non ab illo nata, sed ab eo creata; ideo ita imago dicitur, quod et ad imaginem : quia non æquatur parilitate, sed accedit quadam similitudine. Filius autem est imago, sed non ad imaginem, quia æqualis Patri. Dictus est ergo homo ad imaginem, propter imparem similitudinem : et ideo *nostram,* ut imago Trinitatis esse homo intelligatur, non Trinitati æqualis, sicut Filius Patri. Ecce ostensum est, secundum quid sit homo similis Deo, scilicet secundum animam. Sed et in corpore quamdam proprietatem habet, quæ hoc indicat : quia est erecta statura, secundum quam corpus animæ rationali congruit, quia in cœlum erectum est.

Hugo. Summa Sent. tract. III, c. 2.

Aug. de Trinitate, lib. VII, n. 12.

Beda, Hexaem. lib. I.

SUMMA

DISTINCTIONIS SEXTÆDECIMÆ

dist. II-XI. COMPLETIS pertractationibus de substantiis intellectualibus separatis, de dist. XII et s. substantiis quoque corporalibus tam cœlestibus quam elementaribus atque mixtis : nunc tractatus inducitur de substantia partim spirituali et intellectuali, partimque corporali et mortali, hoc est de homine. De quo agitur hic, quando et qualiter et quo fine sit institutus et conditus; specialiter vero, quomodo ad imaginem et similitudinem superbeatissimæ Trinitatis formatus sit. Verum omnia quæ hic de ista tanguntur materia, præhabita sunt, et diffuse exposita circa exordium primi libri : ideo prolixitatem devitans, lectorem ad locum illum remitto, et nunc septimamdecimam distinctionem aggredior. tom. XIX, p. 249 et s.

# DISTINCTIO XVII

## A. *De creatione animæ, utrum de aliquo facta sit vel non, et quando facta, et quam gratiam habuerit in creatione.*

Aug. de Trinitate. lib. VII, n. 2. Gen. II, 7. HIC de origine animæ plura quæri solent, scilicet unde creata fuerit, et quando, et quam gratiam habuerit in creatione. Sicut hominis formatio secundum corpus describitur, quum dicitur, Formavit Deus hominem de limo terræ; ita ejusdem secundum animam factura describitur, quum subditur, Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ. Corpus enim de limo terræ formavit Deus, cui animam inspiravit. Vel secundum aliam litteram, flavit, vel sufflavit : non quod faucibus sufflaverit, vel manibus corporeis corpus formaverit; spiritus enim Deus Beda, Hexaem. lib I. est, nec lineamentis membrorum compositus. Non ergo carnaliter putemus Deum corporeis manibus formasse corpus, vel faucibus inspirasse animam; sed potius hominem de limo terræ secundum corpus formavit jubendo, volendo, id est, voluit et verbo suo jussit ut ita fieret; et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, id est, substantiam animæ in qua viveret, creavit, non de materia aliqua corporali vel spirituali, sed de nihilo.

## B. *Opinio quorumdam hæreticorum, qui putaverunt animam esse de substantia Dei.*

Aug. op. cit. n. 3. Putaverunt enim quidam hæretici Deum de sua substantia animam creasse, verbis Scripturæ pertinaciter inhærentes, quibus dicitur : Inspiravit vel insufflavit, etc. Quum flat, inquiunt, vel spirat homo, de se flatum emittit. Sic ergo quum dicitur Deus flasse vel spirasse spiraculum in faciem hominis, ex se spiritum homi- Ibid. n. 5. nis emisisse intelligitur, id est de sua substantia. Qui hoc dicunt, non capiunt tropica locutione dictum esse, sufflavit vel flavit; id est, flatum hominis, scilicet

animam, fecit. Flare enim, est flatum facere; et flatum facere, est animam facere. Unde Dominus per Isaiam : Omnem flatum ego feci. Non sunt ergo audiendi qui putant animam esse partem Dei. Si enim hoc esset, nec a se nec ab alio decipi posset, nec ad malum faciendum vel patiendum compelli, nec in melius vel deterius mutari. Flatus ergo quo hominem animavit, factus est a Deo, non de Deo, nec de aliqua materia, sed de nihilo.

*Is.* LVII, 16, juxta LXX. Beda. Hexaem. lib. I.

## C. *Quando facta sit anima, an extra corpus, aut in corpore.*

Sed utrum in corpore, vel extra corpus, etiam inter doctos scrupulosa quæstio est. Augustinus enim super Genesim tradit, animam cum angelis sine corpore fuisse creatam, postea vero ad corpus accessisse : neque compulsa est incorporari, sed naturaliter illud voluit, id est, sic creata fuit ut vellet, sicut naturale nobis est velle vivere; male autem velle vivere, non naturæ, sed voluntatis est perversæ. Alii vero dicunt, animam primi hominis in corpore fuisse creatam, ita exponentes verba illa : Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, id est, animam in corpore creavit, quæ totum corpus animaret; faciem tamen specialiter expressit, quia hæc pars sensibus ornata est ad intuenda superiora. Sed quidquid de anima primi hominis æstimetur, de aliis certissime sentiendum est, quod in corpore creentur. Creando enim infundit eas Deus, et infundendo creat. Dicendum est etiam animam illam non sic esse creatam ut præscia esset operis futuri justi vel injusti.

Hugo, Summa Sent. tract. III. c. 3. Aug. de Genesi ad litt. lib. VII, n. 35, 36.

*Gen.* II. 7.

Aug. op. cit. n. 37.

## D. *In qua ætate Deus hominem fecerit.*

Solet etiam quæri, utrum Deus hominem repente in virili ætate fecerit, an perficiendo et ætates augendo, sicut nunc format in matris utero. Augustinus super Genesim dicit, quod Adam in virili ætate continuo factus est : et hoc secundum superiores, non inferiores causas, id est secundum voluntatem et potentiam Dei, quam naturæ generibus non alligavit, qualiter et virga Moysis conversa est in draconem. Nec talia contra naturam fiunt, nisi nobis, quibus aliter naturæ cursus innotuit; Deo autem natura est quod facit. Non ergo contra dispositionem suam illud fecit Deus. Erat enim in prima creaturarum * conditione, sic hominem posse fieri ; sed non ibi erat necesse ut sic fieret : hoc enim non erat in conditione creaturæ, sed in beneplacito Creatoris, cujus voluntas necessitas est. Hoc enim necessario futurum est quod vult et præscit. Multa vero secundum inferiores causas futura sunt, sed in præscientia Dei futura non sunt. Si autem ibi aliter futura sunt, potius futura sunt sicut ibi sunt ubi præscit ille qui non potest falli. Sic ergo factus est Adam non secundum inferiores causas, quia non erat in rerum causis seminalibus ut ita fieret, sed secundum superiores causas, non contra naturam operantes, quia in rerum causis naturalibus erat ut ita posset fieri.

Hugo, loc. cit.

Aug. Ibid. lib VI, n. 23, 24.

Ibid. n. 26.

* causarum

Ibid. n. 27.

## E. *Quod homo extra paradisum creatus, in paradiso sit positus, et quare ita factum sit.*

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 4. Gen. II, 8. Hominem autem ita formatum tulit Deus, ut Scriptura docet, et posuit in paradiso voluptatis, quem plantaverat a principio. His verbis aperte Moyses insinuat, quod homo extra paradisum creatus, postmodum in paradiso sit positus. Quod ideo factum dicitur, quia non erat in eo permansurus, vel ut non naturæ, sed gratiæ hoc assignaretur. Intelligitur autem paradisus localis et corporalis, in quo homo locatus est. Aug. de Genesi ad litt. lib. VIII, n. 1. Tres enim generales de paradiso sententiæ sunt : una eorum qui corporaliter intelligi volunt tantum ; alia eorum qui spiritualiter tantum; tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt. Tertiam mihi placere fateor, ut homo in corporali paradiso sit positus, qui ab illo principio plantatus accipi potest, quo terram omnem, Beda, Hexaem, lib. I. remotis aquis, et herbas et ligna producere jussit. Qui etsi præsentis Ecclesiæ vel futuræ typum tenet, ad litteram tamen intelligendum est esse locum amœnissimum fructuosis arboribus, magnum, et magno fonte fecundum. Quod dicimus, *a principio,* antiqua translatio dicit, *ad orientem.* Unde volunt, in orientali parte esse paradisum, longo interjacente spatio vel maris vel terræ, a regionibus quas incolunt homines secretum, et in alto situm, usque ad lunarem circulum pertingentem ; unde nec aquæ diluvii illuc pervenerunt.

## F. *De lignis paradisi, inter quæ erant lignum vitæ et lignum scientiæ boni et mali.*

In hoc autem paradiso erant ligna diversi generis, inter quæ unum erat quod Beda, Ibid. vocatum est lignum vitæ, alterum vero lignum scientiæ boni et mali. Lignum autem vitæ dictum est, sicut docet Beda et Strabus, quia divinitus accepit hanc vim, ut qui ex ejus fructu comederet, corpus ejus stabili sanitate et perpetua soliditate firmaretur, nec ulla infirmitate vel ætatis imbecillitate in deterius vel in occasum laberetur. Lignum autem scientiæ boni et mali non a natura hoc nomen Aug. op. cit. lib. VIII, n. 12. accepit, sed ab occasione rei postea secutæ. Arbor enim illa non erat mala; sed scientiæ boni et mali ideo dicta est, quia post prohibitionem erat in illa transgressio futura, qua homo experiendo disceret quid esset inter obedientiæ bonum et inobedientiæ malum. Non ergo de fructu qui nasceretur inde positum est illud nomen, sed de re transgressionem secuta. Cognovit enim homo, priusquam tangeret hoc lignum, bonum et malum; sed bonum per prudentiam et experientiam, malum vero Ibid. n. 33. per prudentiam tantum. Quod etiam per experientiam novit, usurpato ligno vetito : quia per experientiam mali didicit quid sit inter bonum obedientiæ et malum inobedientiæ. Si vero primi parentes obedientes essent, nec contra præceptum peccassent ; non ideo tamen minus diceretur lignum scientiæ boni et mali, quia hoc Ibid. n. 28, 29. ex ejus tactu accideret, si usurparetur. A ligno ergo homo prohibitus est, quod

malum non erat, ut ipsa præcepti conservatio bonum illi esset, transgressio malum. Nec melius consideratur quantum malum sit inobedientia, quam hoc modo, quum scilicet ideo reus factus esse homo intelligitur, quia prohibitus rem tetigit, quam si non prohibitus tetigisset, nec peccasset, nec pœnam sensisset. Si enim venenosam herbam prohibitus tetigeris, pœna sequitur; et si nemo prohibuisset, similiter sequeretur. Si etiam prohibetur res tangi quæ non tangenti tantum sed prohibenti obest, sicut aliena pecunia; ideo prohibitum est peccatum, quia prohibenti est damnosum. Quum vero tangitur quod nec tangenti obest, si non prohibetur, nec cuilibet, si tangatur; ideo prohibetur ut per se bonum obedientiæ et malum inobedientiæ monstretur : sicut primus homo a re bona prohibitus pœnam incurrit, ut non ex re mala, sed ex inobedientia pœna esse monstretur, sicut ex obedientia palma.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS SEPTIMÆDECIMÆ

In hac distinctione docetur, an primi hominis anima in corpore sit creata, et quid de aliarum animarum rationalium creatione sit sentiendum; in qua etiam ætate factus sit homo protoplastus. Consequenter hic agitur de paradiso, et cur extra paradisum factus sit primus homo; de lignis quoque seu arboribus paradisi, et de earum nominibus ac nominum rationibus.

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quæritur primo, **An anima primi hominis vere sit creata.**

Videtur quod non, quia secundum Philosophum libro de Animalibus, solus intellectus est ab extra; sed anima rationalis non intellectum dumtaxat, imo comprehendit in se vegetativum et sensitivum : ergo quantum ad hoc, est de materiæ potentialitate educta. — Secundo, homo vere generatur : ergo aliqua forma substantialis est terminus hujusmodi generationis, quum materia prima ingenerabilis incorruptibilisque consistat, et non alia forma A quam anima rationalis, nisi (quod absit) plures formæ substantiales putentur in homine esse.

Circa hunc passum diversi diversas ac plures movent quæstiones.

Prima est, An anima sit de divina essentia. Quocirca Thomas, Bonaventura ac alii recitant antiquorum opiniones adeo rudes et fatuas, ut prorsus indignæ sint recitari. Jam quoque a philosophis atque theologis plenissime est probatum et demonstrative B ostensum, quod supergloriosissimus Deus sit purus actus, bonitas pura, incommutabile, incircumscriptibile, penitusque perfectum ens, universis et singulis prorsus in infinitum sublimior, felicior, atque in omni perfectione, felicitate et gloria dignior. Ideo superstultissimum et ineffabiliter rudissimum ac imperitissimum est, putare aliquid factum esse aut fieri posse de substantia Dei : quoniam sequeretur Dei substantiam esse mutatam, aut rem factam Deo esse consubstantialem.

C Secunda quæstio est, Utrum anima rationalis sit ex aliqua materia constituta sive composita. Cujus quæstionis solutio elucescit ex dictis tam in isto libro secundo de simplicitate et immaterialitate angelorum seu intelligentiarum ac etiam animarum, quam in libro primo de rebus eisdem. *Cf.* t. XXI, p. 185 et s. *Cf.* t. XIX, p. 277 et s.

Tertia quæstio est, An animæ rationales

creatæ sint simul et extra corpus, an sigillatim et in corporibus. Et circa hoc aliqui quærunt, an in cunctis hominibus sit anima una intellectiva, vel saltem unus numero intellectus. Et de his aliqua sunt dicenda. Specialiter quoque ponendum est unum motivum, quo Thomas probat animam non esse in sua natura materialem. Nempe quum anima sit corporis forma, oportet ut vel tota sua essentia sit forma corporis, vel pars suæ essentiæ. Si tota sua essentia est corporis forma, impossibile est quod materia sit pars suæ essentiæ : quod enim in se est pura potentia, non potest esse forma aut actus alicujus. Porro si secundum partem substantiæ suæ forma est corporis, secundum quam partem ipsa est in actu, et non secundum aliam quæ est materia sua, sequuntur inconvenientia duo : unum, quod unus et idem numero actus est diversarum forma materiarum, videlicet materiæ spiritualis et corporalis; aliud, quod in potentiis non unius generis, est unus actus perficiens : materia namque corporalis et spiritualis non possunt esse unius rationis. Hæc Thomas in Scripto.

Insuper de hoc, An sit idem numero intellectivum principium, seu ipse intellectus aut anima rationalis in universis hominibus, scribit : Secundum philosophos triplex distinguitur intellectus, videlicet intellectus possibilis, intellectus agens, et intellectus in habitu. Intellectus possibilis est, qui est in potentia ad recipiendum intelligibiles formas. Intellectus agens, qui intelligibilia in potentia facit intelligibilia actu, quemadmodum lumen facit colores actu visibiles. Intellectus in habitu seu formalis vocatur ab eis, quando intellectus possibilis jam perfectus est specie intelligibili, ut valeat operari : nulla quippe virtus passiva habet operationem, nisi perfecta specie sui objecti, sicut visus non videt antequam coloris recipiat speciem. Denique in hoc pene omnes concordant philosophi post Aristotelem, quod intellectus agens et possibilis differunt se-
A cundum substantiam; et quod intellectus agens sit quædam substantia separata, intelligentiarumque ultima, ita se habens ad intellectum possibilem quo intelligimus, sicut intelligentiæ superiores ad animas orbium. Sed hoc secundum fidem sustineri non potest. Si enim, ut probat Anselmus, reparationem hominis Deus per angelum fieri noluit, ne paritas hominis et angeli in gloria tolleretur, dum angelus homini fieret causa salutis ; similiter si poneretur anima nostra secundum natura-
B lem operationem dependere ab intelligentia quadam seu angelo, non posset rationabiliter sustineri quod anima futura sit angelis æqualis in gloria : quoniam ultima uniuscujusque perfectio est in complemento seu completivo suæ operationis : idcirco prætacti philosophi dicunt ultimam hominis felicitatem esse unionem cum intelligentia illa agente. Ideo quidam doctores catholici præfatam opinionem corrigentes et partim sequentes, posuerunt ipsum Deum esse intellectum agentem, quia per
C applicationem nostram ad ipsum anima nostra beata est : quod confirmant per illud Joannis : Erat lux vera quæ illuminat, etc. *Joann.* I, 9.

De intellectu quoque possibili fuit magna diversitas inter philosophos Aristotelem sequentes. Quidam enim dixerunt intellectum possibilem in diversis hominibus esse diversum, aliqui vero eumdem in omnibus. Eorum autem qui posuerunt esse diversum in diversis, sunt tres opiniones. Una, quod intellectus possibilis non sit
D nisi præparatio in natura humana ad recipiendum impressionem intellectus agentis, et hanc esse virtutem corporalem consequentem complexionem humanam : quæ fuit opinio Alexandri. Sed ipsa Aristoteli quoque repugnat, secundum quem intellectus possibilis receptivus est specierum intelligibilium, quarum præparatio illa nequaquam est receptiva : quum enim sit corporalis, non nisi corporaliter recipit, non spiritualiter et abstracte. Præterea sequeretur, quod intellectus possibilis non

esset vis cognoscitiva : quoniam nulla vis, ex elementorum commixtione causata, cognoscitiva consistit ; alias elementa agerent ultra speciem suam. — Alii ergo dixerunt, quod intellectus possibilis nil aliud est quam vis imaginativa, secundum quod nata est ut in ea sint formæ quæ fuerunt intellectæ in actu : et hæc opinio fuit Avempote. Quæ falsa est, quia secundum Philosophum tertio de Anima, phantasmata quæ sunt in imaginativa, se habent ad intellectum sicut colores ad visum. Hinc oportet ut phantasmata moveant intellectum possibilem, quemadmodum color visum. Unde aptitudo quæ est in intellectu possibili ad intelligendum, est similis aptitudini quæ est in patiente in potentia, ut actualiter patiatur ; aptitudo vero quæ est in imaginativa, est sicut aptitudo agentis in potentia, ut sit agens in actu. Impossibile autem est idem esse movens et motum, agens et patiens. Ergo impossibile est quod virtus imaginativa sit intellectus possibilis. Imo ex hoc sequeretur quod intellectus possibilis esset virtus organica. Denique, secundum istas opiniones, intellectus possibilis cum homine corrumperetur ; quumque in hominibus non sit distinctio seu differentia intellectus nisi ipsius intellectus possibilis, quoniam agens est unus, sequitur quod illud quod remanet de intellectu ex hominibus universis post mortem, esset unum numero, intellectus videlicet agens : quod est valde hæreticum, quoniam tolleretur retributio meritorum post mortem. — Idcirco est tertia opinio Avicennæ, dicentis intellectum possibilem in diversis esse diversum, atque in essentia animæ rationalis fundatum, nec generari neque corrumpi cum corpore, sed cum eo incipere. Sicque quantum ad intellectum possibilem, consonat fidei ; sed circa intellectum agentem errat cum aliis.

At vero eorum qui ponunt intellectum possibilem esse unum in cunctis hominibus, est duplex opinio. Una Themistii et Theophrasti, ut Commentator eis imponit tertio de Anima. Dixerunt enim, quod etiam

A intellectus in habitu est æternus et unus in omnibus, et est quasi compositus ex intellectu agente atque possibili, ita quod intellectus agens est quasi forma illius, et per continuationem intellectus possibilis continuatur etiam in nobis intellectus agens : sicque intellectus agens est de substantia intellectus speculativi, qui etiam nuncupatur intellectus in habitu per quem intelligimus. Et hujus signum inducunt, quoniam actio intellectus quæ in nostra est potestate, pertinet ad intellectum in

B habitu. Quum ergo a phantasmatibus abstrahere species sit in nostra potestate, oportet quod intellectus agens sit ut forma intellectus in habitu. Ad hanc demum positionem inducti sunt, quia ex demonstratione Aristotelis dicunt haberi quod intellectus possibilis sit unus in omnibus, quum non sit hoc aliquid nec virtus in corpore, ideoque æternus. Intellectum quoque agentem dicunt æternum, et quod impossibile sit effectum esse corruptibilem, si agens et recipiens sit æternum. Hinc

C posuerunt, quod species intellectæ æternæ sint, et ideo non contingit quod intellectus quandoque intelligat, et quandoque non intelligat, per hoc quod fiant in eo novæ intelligibiles species, sed ex conjunctione intellectus agentis cum possibili, secundum quod in nobis continuatur per suam impressionem.

Verum hanc opinionem reprobat etiam Commentator : quoniam sequeretur quod formæ rerum naturalium quæ intelliguntur, essent ab æterno sine materia et

D extra animam, ex quo species illæ non ponuntur in intellectu possibili tanquam forma ipsius ; quoniam forma intellectus possibilis ponitur ab eis intellectus agens. Sequeretur etiam, quum prima perfectio hominis sit secundum intellectum possibilem, et ultima secundum intellectum in habitu, quod homo non differret ab homine neque secundum primam perfectionem, neque secundum ultimam : sicque esset unum esse et una operatio omnium hominum. Ideo ipse tenet aliam

viam : quod scilicet tam intellectus agens quam possibilis, sit æternus ac unus in omnibus, species vero intelligibiles non sint æternæ; et quod intellectus agens non se habeat ad possibilem ut forma illius, sed sicut artifex ad materiam; et species intellectæ abstractæ a phantasmatibus, sint sicut forma intellectus possibilis, ex quibus duobus efficitur intellectus in habitu. Atque per hanc positionem evadere nititur omnia impossibilia quæ contingunt Themistio.

Primo quidem ostendit non esse necessarium, si intellectus agens est æternus et recipiens æternum, videlicet intellectus possibilis, quod formæ sint æternæ, utpote species intelligibiles. Quemadmodum enim species visibilis habet duplex subjectum, unum in quo habet esse spirituale, scilicet visum, et aliud in quo habet esse materiale, ut corpus coloratum; sic species intelligibilis habet duplex subjectum, unum in quo habet esse materiale, puta phantasma, et aliud in quo habet esse immateriale, utpote intellectum possibilem : et secundum hoc esse, etiam species illæ non sunt generabiles nec corruptibiles. Sed ista responsio nulla videtur. Sicut enim non est eadem numero species, quæ est in pariete et quæ est in oculo, ita non est eadem numero species, quæ est in imaginatione, et intellectu.

Secundo conatur ostendere, quod ex hac positione non sequitur quod omnium hominum sit unum esse et operatio una, secundum quam omnes sint æqualiter facientes. Dicit namque, quod quum species intellecta se habeat ad intellectum possibilem quodammodo sicut forma ad materiam, ita quod ex eis efficitur quodammodo unum completum, conjunctio ejus ad nos est per id quod est formale in dicta conjunctione, puta per speciem intellectam, cujus unum subjectum dicit esse phantasma quod est in nobis; aliud intellectum possibilem. Quumque in diversis diversa exstent phantasmata, diversis hominibus conjungitur intellectus possibilis

A diversa conjunctione. Et ex hoc homines habent diversum esse; unusque scit quod alter ignorat, quia secundum unam speciem intellectam conjungitur uni secundum quam non conjungitur alteri. Ex hac quoque opinione sequitur, quod nulla animarum diversitas manet post mortem. — Verum ista ratio ostenditur multipliciter frivola : quia (ut dictum est) species quæ est forma intellectus possibilis, non est eadem numero in phantasmate et in subjecto, sed est similitudo illius; unde sequitur quod B intellectus nullo modo nobis conjungitur, et ideo per ipsum non intelligeremus. Secundo, quia conjunctio intellectus cum specie intellecta, est per operationem intellectus pertinens ad perfectionem secundam. Impossibile ergo est, quod mediante tali conjunctione acquiratur homini perfectio sua prima et esse substantiale. Sicque quum homo ex tali conjunctione sit habens intellectum, ut dicunt, homo non esset homo in specie determinata per hoc quod habet intellectum : quoniam medium C istud, videlicet species intellecta, conjungitur utrique extremorum per modum accidentis : quod est contra Philosophum, octavo Metaphysicæ asserentem, quod anima conjungitur corpori nullo mediante, nec etiam mediante scientia, ut dixit Lycophron. Tertio, quia operatio non egreditur ab objecto, sed a potentia : non enim visibile videt, sed visus. Si ergo intellectus non conjungitur nobis nisi per hoc quod species intellecta aliquo modo habet subjectum in nobis, sequitur quod hic ho- D mo non intelligat, sed intellectus separatus intelligat ea quæ ipse imaginatur. Alia multa absurda ex opinione illa sequuntur.

Hinc remotis illis erroribus, dico cum Avicenna, intellectum possibilem in corpore incipere quidem esse, sed cum corpore non deficere, et in diversis diversum esse, ac multiplicatum secundum divisionem materiæ in diversis individuis, sicut alias formas substantiales. Et superaddo, intellectum quoque agentem in diversis esse diversum. Nequaquam enim videtur

probabile quod in anima rationali non sit A principium potestativum intrinsecum, quo naturalem valeat operationem explere. Nec dico intellectum agentem et possibilem eamdem esse potentiam diversimode nominatam secundum operationes diversas : quia quæcumque operationes in contraria reducuntur principia, impossibile est eas reducere in eamdem potentiam. Sed quomodo queant in eadem radicari substantia animæ, difficile est videre. Non enim apparet quod eidem possit convenire substantiæ esse in potentia respectu omnium B formarum intelligibilium, quod est intellectus possibilis, et esse in actu respectu earum, quod est intellectus agentis : alias, non posset formas facere intelligibiles actu. Verumtamen non est inconveniens aliqua duo esse, quorum utrumque secundum diversa est in potentia respectu alterius : sicut ignis est in potentia frigidus, quod actu convenit aquæ; et aqua est in potentia calida, quod actualiter convenit igni : ideo agunt et patiuntur ad invicem. Conformiter habet se sensibile ad animam C intellectivam. Sensibile namque est in potentia intelligibile, et actu naturam habens determinatam. In anima vero est actu lumen intellectuale; sed determinatio cognitionis respectu hujus vel illius naturæ, est ibi in potentia, sicut pupilla est in potentia respectu hujus et illius coloris. Ideo anima virtutem habens per quam facit species esse intelligibiles actu, quæ virtus est intellectus agens, habet etiam virtutem per quam est in potentia ut efficiatur in actu determinatæ cognitionis a D specie rei sensibilis facta actualiter intelligibili; et hæc virtus est intellectus possibilis. Harum autem duarum virtutum actiones sequitur omne intelligere nostrum, tam principiorum quam conclusionum. Unde apparet falsum quod aliqui dicunt, habitum principiorum esse intellectum agentem. — Hæc Thomas in Scripto.

Insuper in prima parte, quæstione septuagesima sexta, movet de hac re duas quæstiones condependentes. Prima est, utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma substantialis. Secunda, an multiplicetur multiplicatione corporum.

Ad primum respondet, quod imo. Illud art. 1. enim quo aliquid primo et per se operatur, est forma ejus, cui operatio illa adscribitur : sicut quo primo corpus sanatur, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; propter quod sanitas forma est corporis, scientia animæ : quia nil agit nisi secundum quod est in actu; unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo vivit corpus, est anima. Quumque vita manifestetur secundum diversas operationes in gradibus diversis viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitæ, est anima. Anima namque est quo primo nutrimur, sentimus, localiterque movemur ac intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive intellectus dicatur, sive anima intellectiva, est corporis forma. Et hæc est Aristotelis demonstratio secundo de Anima.

Porro si quis dixerit animam intellectivam non esse corporis formam, oportet ut assignet modum quo actus intelligendi conveniat homini isti. Experitur etenim unusquisque se esse vere intelligentem atque scientem. Actio autem attribuitur alicui tripliciter, secundum Philosophum quinto Physicorum. Nam dicitur quis movere seu agere vel secundum se totum, sicut medicus sanat; vel secundum partem, sicut homo videt; aut per accidens, sicut album ædificat, quoniam ædificatori accidit esse album. Quum autem dicimus Socratem intelligere, manifestum est quod intelligere attribuitur ei non per accidens, sed per se, in quantum est homo : quod essentialiter prædicatur de ipso. Aut ergo Socrates intelligit secundum se totum, ut Plato asseruit, dicens hominem esse animam intellectivam; aut ita, quod intellectus seu anima intellectiva sit aliqua pars hominis hujus. Sed primum horum stare non valet, quoniam idem homo est qui percipit se intelligere et sentire; sentire

vero non est sine corpore : idcirco oportet corpus esse hominis partem. Intellectus ergo quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis, ita quod intellectus aliquo modo unitur corpori Socratis. Hanc vero unionem Commentator, tertio de Anima, dicit fieri per speciem intelligibilem, quæ habet duplex subjectum, videlicet intellectum possibilem et phantasma; sicque per speciem intelligibilem continuatur atque conjungitur intellectus possibilis corpori hujus sive illius. Verum hæc unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis. Nempe secundum Philosophum tertio de Anima, ita se habent phantasmata ad intellectum sicut colores ad visum. Quemadmodum ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum in intellectu possibili. Sed ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti : non enim paries videt, sed videtur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat, sed quod ipse seu ejus phantasmata intelligantur.

art. 2. Insuper, quod intellectivum principium seu vis intellectiva possibilis multiplicetur multiplicatione corporum humanorum, ostenditur. Si enim juxta Platonis sententiam, homo sit tantum intellectus, Petrus et Joannes essent unus homo, nec distinguerentur nisi per id quod est extra essentiam utriusque. Similiter, si juxta doctrinam Aristotelis, intellectus ponatur pars seu potentia animæ, quæ est hominis forma. Impossibile quippe est plurium numero diversorum esse unam numero formam, sicut impossibile est quod sit unum esse eorum. — Hæc et multa consimilia introducit Thomas ibidem.

Ex quibus evidentissime claret error, imo insania atque fatuitas Averrois, in hoc quod dixit eumdem numero intellectum esse in cunctis hominibus. Quum etenim actus intelligendi sit actus immanens, id est, essentialiter manens in eo a quo elicitive formaliterque egreditur, et quem denominat : apertissime constat, si in homine non sit formaliter et item intrinsece intellectivum principium (utpote anima vere intellectiva seu potentia intellectiva immaterialis et inorganica, a qua actio intellectiva qua immaterialia et abstracta universaliter et abstracte intelliguntur, immanenter egrediatur ac profluat), quod homo nequaquam vere intelligat immaterialia, abstracta et separata universaliter sine materia et conditionibus ac appendiciis ejus : cujus contrarium experimur in nobis. Ideo opinio illa Averrois fuit ficticium et error stultissimus. Et sicut super tertium de Anima scribit Ægidius, ipse Averroes adhuc vivens, non potuit opinionem suam defendere, sed sic aut simili modo dicere in publicis disputationibus consuevit : Viri fratres, hanc positionem tanquam probabilem, non demonstrabilem pono. — Præterea, omnibus consideratis, clarissimum est quod Averroes ex aliis suis erroribus, imo perfidiis quas relinquere noluit, incidit, excogitavit et finxit istum errorem. Fuit enim primo de lege Mahometi, quam tandem propter multa vana et frivola ibi contenta reliquit. Fides quoque Christianorum propter multa incomprehensibilia et supernaturalia in ea inclusa, sibi displicuit; similiter lex Moysis. Unde lege naturali voluit esse contentus. Hinc incidit multos prorsus enormes intolerabilesque errores, ut subverteret fundamenta sacratissimæ legis ac fidei christianæ. Negavit enim providentiam Dei, futurum judicium, pœnas inferni, immortalitatemque animæ.

Contra prætactum quoque ejus errorem de unitate intellectus possibilis in cunctis hominibus, fecit Ægidius specialem tractatum pulchrum et planum; Thomas etiam magis difficilem et profundum. Insuper in Summa contra gentiles, libro secundo, per diversa capitula tractat subtiliter, fundamentaliter ac diffuse de ista materia, utpote quomodo intellectualis essentia seu anima intellectiva possit cor- cap. 68, etc.

pori uniri ut substantialis informans et A intrinseca forma. Anima enim rationalis inferiorum naturalium formarum perfectiones et gradus includit in se, ita quod ipsa etiam est vegetativa, sensitiva, et secundum locum motiva. Nihilo minus quantum ad vires suas intellectuales supremas, est separata a corpore, id est, eidem non immersa nec obligata, sed inorganicas immaterialesque vires habens, et actiones incorporeas ac divinas. Hæc ibi copiose probantur.

His concordant scripta Petri, Richardi et B Hannibalis, ac sententialiter comprehenduntur in istis.

Summ. th. 2a part. q. 77. At vero de hac re scribit Albertus multum prolixe. Dixerunt (inquit) Arabes quidam, sicut Averroes, quod unus numero intellectus sit in omnibus animabus humanis, et in cunctis hominibus. Qui error in tantum invaluit, quod multos habuit defensores, et est valde periculosus : contra quem disputavi in curia.

Ibidem. Ponit quoque Albertus triginta rationes pro hac opinione vanissima, quarum licet C quædam videantur Alberto subtiles et fortes, nulla tamen earum, quantum capere queo, ullius vigoris est. Ponit item Albertus triginta sex rationes magis idoneas contra insaniam illam, quarum potissima est, quam etiam in commentario suo super librum de Causis inducit : Homo, dicens, speciem sortitur a perfectione hac essentiali et quidditativa, quæ est esse rationale, per quam potest [procedere] in actus et exercitia rationis, ex cognitione materialium et sensibilium rerum ad divinorum et im- D materialium ac abstractissimorum contemplationem proficiendo, et multa prorsus incorporalia atque subtilia intuendo absque reflexione ad formas sensibiles appendiciasque materiæ. Hujusmodi autem actio seu contemplatio quum sit actio pura, divina, et circa universalia universaliter versans, nullatenus potest subjective consistere in aliqua potentia organica, neque in organo corporali : imo necessario inhæret ac inest immateriali indivisibilique subjecto. Ergo in ipsa natura animæ est talis potentia et tale subjectum. Quumque potentia nullatenus esse queat præstantior, immaterialior, sublimior aut divinior essentia a qua fluit insolubiliter, sequitur quod ipsa essentia animæ sit pura, simplex, immaterialis, ex se derivans, effluens et producens immateriales, divinas et inorganicas vires et actiones, quæ competunt homini ex specifica differentia sua, atque ex essentiali sua perfectione intrinseca : alioqui constitueretur in specie non ex propria, quidditativa et intrinseca perfectione; quod nulli competit rei, neque in cœlo, neque in terra.

Præterea, nulla vis organica est reflexiva super proprium actum, nec rediens ad se reditione completa : quod Proclus in Elementatione sua theologica, et auctor libri de Causis, subtilissime probant. Nempe quod reflectitur atque convertitur plene ad se et super se ipsum, secundum quodlibet sui conjungitur sibi, nec potest in ipso situalis distantia reperiri. Omne quoque organicum et materiale est in infinitum divisibile, nec potest hoc actu compleri ac pertransiri. Experimur autem in nobis, quod intellectus noster reflectitur ac redit ad se reditione completa, discutiendo, cognoscendo et intuendo se ipsum et proprios actus, intentiones ac studia.

Amplius, ex errore illo pestifero sequitur, quod anima humana mortalis sit instar animarum brutalium : ergo nulla post hanc vitam est merces seu retributio meritorum ac demeritorum. Quod divinæ justitiæ ineffabiliter derogat, præsertim quum videamus justos et virtuosos ac contemplativos frequenter plus opprimi in vita præsenti, quam impios, imo interdum occidi a pessimis ac tyrannis : quod multis quoque philosophis legitur contigisse. Quumque, etiam teste Philosopho, homo contemplativus, theoricus et heroicus, sit amantissimus Deo, consequens erit quod justissimus Deus, summe liberalis, bonus et amorosus, nullum penitus condignum

exhibeat præmium suis carissimis : quod etiam sapientiæ Creatoris indicibiliter derogat. Cur enim tribuit homini rationem, nisi ut ea utatur, et suum diligat, consideret, colat, venereturque Creatorem ? Quod si fecerit bene et meritorie conversetur, dignus est laude et felicitate ; si non, utique demeretur et pœnas recipere habet. — Disputationem autem Alberti, brevitati studens, dimitto, præsertim quum error ille tam pessimus jam omnibus innotescat, et copiosissime a doctoribus catholicis sit destructus.

Insuper Henricus de hac quæstione : Quodlib. IX, q. 14. Mihi (ait) non videtur mirum quod homines dubitant quid de his duobus, videlicet an intellectus sit idem numero in diversis, et utrum intellectus sit forma et actus corporis, Aristoteles senserit. Imo (ut arbitror) ipsemet Aristoteles super his semper in dubio fuit, nec unquam pro certo aut supposito quasi principio habuit, quod intellectus in omnibus unus sit, neque quod in diversis diversus, neque quod esset forma substantialisque actus corporis, neque quod non ; sed inter utrumque horum fluctuans, modo pro una, modo pro alia parte apparentia protulit. Secundum quod quidam expositorum ejus, tam Græcorum quam Arabum, exponunt eum in omnibus dictis suis pro una parte, et alii pro alia. Nempe qui dubitans fluctuat, non tanta profert pro una parte, cui forte magis adhæret, quin et alia quædam pro alia parte loquatur. Hinc non ex nudis propositionibus, quæ modo videntur sonare pro una parte, modo pro alia, nec ex dictis expositorum ipsius, sed ex fundamentis ejus (de quibus omnibus constat, quod de ejus intentione fuerunt) inquirendum est quid super his senserit, aut saltem cui parti magis consenserit.

Denique duodecimo Metaphysicæ ait : Causæ moventes sunt, quæ præcedunt. Hæ autem sunt simul : sicut si homo est sanus, sanitas et homo sunt simul. Si autem aliquid remanet in postremo seu posterius, quærendum est de hoc. Si enim anima ta-

A lis est dispositionis, non tota, sed intellectus, totam enim forte impossibile est. Hoc est dicere quod causæ moventes præcedunt generatum ; forma autem est simul cum eo : quia non prius habet esse homo sanus, quam sanitas ejus. Sed si aliqua forma remanet sine eo cujus est forma, de hoc quærendum est hic in metaphysica.

Quocirca notandum, quod dicendo, Si anima talis est, non asserit quod sit talis, neque quod post hominis mortem remaneat, quamvis asserat quod non præcedat, suppo-

B sito tamen quod sit forma substantialisque actus materiæ. Ex quo evidens est Aristotelem non asserere quod in homine sit forma aliqua quæ manet eo corrupto. Rursus, evidens est ipsum non asserere, intellectum esse formam et actum materiæ. Hinc non est certum nec evidens, an posuerit intellectus plures plurium, vel unicum singulorum. Si namque sensisset quod non esset actus et forma materiæ, necessario dicere habuisset quod sit unicus omnium hominum intellectus, ex illo videlicet fun-

C damento quod indubitanter posuit, sub eadem specie non multiplicari individua nisi per materiam. Econtrario, si sensisset quod intellectus sit actus et forma materiæ, necesse dicere habuisset quod singulorum essent singuli intellectus, ex alio suo fundamento quo posuit formas exsistentes in materia, plurificari plurificatione materiæ. — Præterea, si Aristoteles asseruisset intellectum seu animam intellectivam esse corporis formam, concessisset infinitam animarum talium multitudi-

D nem actualiter exsistentem ac separatam, eo quod sensit mundum ab æterno fuisse, nec intellectum corrumpi posse. Non autem concessit multitudinem actu infinitam in permanentibus rebus, sed bene in successivis, ubi nunquam simul est infinita in actu. Unde constat, quod Aristoteles nunquam in naturali philosophia asseruit animam separabilem esse corporis formam. Si enim hoc ibi assertive dixisset, nequaquam in Metaphysica sua, in qua supponit determinata in naturali philosophia, hoc

sub conditione proposuisset. — Præterea certum est, quod animam humanam asseruit corporis formam; sed quum incertum sit an intellectum senserit esse corporis formam, incertum relinquitur an animam humanam sensit esse vere ex sua natura intellectivam. Sed quum homo intelligere nequiret nisi intellectus esset in anima ejus, dubium remanet qualiter sensit actum intelligendi homini convenire. Unde quum tres sint partes seu vires animæ principales, vegetativum, sensitivum, intellectivum, utrum intellectus differat ab aliis subjecto, ita ut non sint in eadem substantia animæ, an potius sit idem illis subjecto, et sint sicut trigonum in tetragono, indeterminatum relinquit. Hinc et quando animam definiens dixit, quod anima est actus primus corporis organici, non dicit determinative de intellectu sic esse, nisi forte esset actus corporis, sicut sunt aliæ vires in brutis et vegetabilibus. Propter quod subdit : Si oportet aliquid commune in omni anima dicere, etc. Et quamvis pro certo determinet, quod anima in qua sunt vegetativum et sensitivum, sit substantialis forma hominis; non tamen pro certo determinat hoc de anima, in qua sunt vegetativum, sensitivum et intellectivum. — Iterum firmiter sensit (ut patet primo de Cœlo) nihil perpetuum esse a parte post, quod non fuit perpetuum a parte ante. Si sensisset animas post corpora remanere, sensisset et eas a parte ante ab æterno fuisse : quod tamen non sensit, determinando formam in eodem non præcedere materiam, nec fuisse nec esse multitudinem simul actualiter infinitam.

Hinc videtur magis ad hoc declinasse, quod principium intellectivum non sit actus formaque corporis, nec plurificetur secundum corporum plurificationem, sed magis sit unus in omnibus intellectus. Nec tamen suis in tantum credidit fundamentis, ut id quod sequebatur ex eis, expresse voluerit asserere; sed ne de facili reprehendi posset, sub dubio id reliquit (quoniam ad oppositum alias rationes habuit

A efficaces, quibus certitudinaliter respondere nescivit), quin scilicet intellectus esset corporis forma, ideoque plurificaretur secundum corporum numerum. Quod utique ex dictis Aristotelis certitudinaliter potest ostendi, præsertim quoniam experimur in nobis actum intelligendi. Actus autem nulli convenit, nisi a forma cui debetur seu competit ille actus, aut quia ipse agens est forma illa, aut quia forma illa est aliquid ejus. Nam primo modo intelligit angelus seu intelligentia, secundo B modo homo : quia si homo intelligeret primo modo, ipse homo non esset nisi intellectus seu anima intellectiva, ut dixerunt Platonici : cujus contrarium docet Aristoteles septimo Metaphysicæ. Et quamvis hæc ratio in se vere sufficiens sit ad probandum quod anima intellectiva sit corporis forma, Aristoteli tamen non fuit sufficiens, propter alia ejus fundamenta quibus magis adhæsit. Nobis vero, qui illa ejus fundamenta falsa esse cognoscimus, ratione fide suffulta, demonstratio certa C est, quod intellectiva essentia sit corporis forma, et numero corporum multiplicata, atque corrupto corpore permanens, quamvis simul cum illo incipiat, cui sufficienter præparato de novo infunditur. — Hæc Henricus. Qui de his scribit prolixe.

Quocirca mihi videtur, quod sicut expositores Aristotelis Græci et Arabes, ita et expositores ejus Latini atque catholici verba Aristotelis diversimode sumunt, exponunt, intelligunt : imo aliqui horum dicunt Aristotelem absolute sensisse, quod D anima hominis sit mortalis. Quod et Guillelmus Parisiensis in libro de Universo Aristotelem sensisse frequenter insinuat, dicens quod secundum Aristotelem, corruptis hominibus non remanet nisi unum commune intellectivum principium, id est, intelligentia separata. Alii asserunt Aristotelem sensisse contrarium, utpote intellectivum principium esse hominis formam, et incorruptibile esse, ac plurificari secundum individua hominum. Et hoc Albertus, Ægidius et alii quidam, potis-

sime sanctus Doctor, affirmant. Alii demum fatentur Aristotelem in difficultate hac fluctuasse, ut probat Henricus, et horum quidam sentiunt ut Henricus præfatus. Aliis vero apparet, quod non plus ad unam quam ad aliam declinaverit partem. Verum quoniam pars illa, ad quam, secundum Henricum, magis divertit, est in veritate tam aperte irrationabilis et absurda, quod ejus oppositum cadit sub demonstratione (ut Henricus quoque fatetur, et Albertus, Thomas, Ægidius ac alii plurimi contestantur), reor quod Aristoteles magis consensit in hoc, quod intellectus possibilis sit vere potentia animæ, ipsaque anima rationalis intellectiva sit hominis forma ac immortalis. Nam et hoc Aristoteles in quibusdam aliis suis dictis, videlicet in libro de Secretis secretorum, in libro quoque de Vita et morte, seu Morte et pomo, atque in quibusdam suis epistolis sensisse conspicitur. — Postremo, quamvis Guillelmus in libro suo de Universo, ita ut tactum est scripsit, alibi tamen, et si bene recordor, in libro suo de Divina rhetorica, id est de oratione, refert Aristotelem protulisse et exorasse : Nunc te inveni, o causa causarum ; fac me tibi acceptum. At vero fundamentum illud de mundi æternitate, Aristoteles scivit ac fassus est non esse demonstrativum, sed topicum, quum in Topicis dicat problema de mundi æternitate esse pro utraque parte probabile.

Bonaventura quoque aliis verbis recitat præinducta, et quasdam antiquorum imperitas refert opiniones ; qualiter etiam Averroes tres intellectus distinxit in anima, utpote efficientem, recipientem et passivum. Verum de hujuscemodi vanis frivolisque erroribus satis dictum videtur, quos et Guillelmus plenarie improbat.

## QUÆSTIO II

Nunc restat inquirere, **An anima rationalis uniatur suo corpori immediate,** id est absque intermedian-

A te alia anima, ita quod in homine nulla sit alia forma substantialis, quam anima rationalis.

Videtur quod non immediate suo corpori uniatur, quum inter ipsam et corpus sit tam grandis distantia, atque (ut divinus Dionysius docet) a distanti in distans non itur nisi per medium. *Cf.* de Cœlest. hier. c. iv.

Circa hæc multa sciscitatur Albertus. Primo, an anima rationalis corpori exstet unibilis. Et respondet : Sicut ait Gregorius Nyssenus in libro suo de Homine, capitulo tertio, difficultas quæstionis istius Platonem compulit dicere, quod homo non est compositus ex anima et corpore, sed est anima corpore utens. Et ratio sua fuit : Quæcumque uniuntur in unum quod neutrum unitorum est, distant a formis quibus unumquodque unum est in se ipso : quia si non distarent a formis illis per unionem, non unirentur, sed manerent distincta ; quod autem aliqua duo distincta remaneant et conjungantur in unum, illa duo non stant simul. Si ergo conjungitur anima corpori, jam incipit a sua distare natura ipsa unione. Sed hoc est falsum, quia sic simul confunderentur, et neutrum remaneret quod erat. Præterea anima rationalis est hypostasis et hoc aliquid ; similiter corpus organicum : ergo ex eis non potest constitui unum. Summ. th. 2a part. q. 77. B C

Et respondendum, quod absque dubio anima rationalis et quæcumque alia anima, tam ex ordine creationis quam ex ordine suæ naturæ, unibilis est corpori ad D unum animatum constituendum ; et operationes vitæ quæ sibi essentiales sunt et naturales, exercere non valet nisi in corpore et per corpus, præter intellectuales solas quas exercet per se : quia secundum illas est separata. — Porro Plato erravit putando quod nulla duo diversa unirentur in unum nisi per modum mixti vel confusi, ubi utrumque unibilium alterat aliud. Quod non est verum, nisi in corporibus qualitates activas ac passivas habentibus ; in his vero quæ conjunguntur sibi ad com-

municandum in una actione aut passione, A non est unio talis, sed utrumque manet distinctum. Sicque junguntur intellectus et appetitus, anima quoque et corpus, et ita non distant, videlicet ordine communicationis in operibus vitæ et passionibus : imo in proportione congrua et immediata se habent, nisi quod anima est sicut principans, et corpus sicut subjectum. — Denique nec corpus nec anima est perfecta hypostasis, sed homo constitutus ex eis. Corpus enim, secundum Philosophum secundo de Anima, est tanquam B materia, et hæc non est hypostasis, sed perfectibile imperfectum; anima autem, ut dicitur ibi, est sicut forma, quæ etiam non exsistit hypostasis, sed perfectio perfectibilis, id est actus materiæ quæ per ipsam perficitur. Hinc Gregorius ait Nyssenus, quod continens quod per se continens est, semper est incorporeum; contentum vero quod indiget continentia ne dissolvatur, semper corporeum est; continens autem et contentum, conjuncta sunt, et unum constituunt. Anima autem conti- C net corpus : cujus signum est, secundum Philosophum in fine primi de Anima, quoniam anima egrediente, corpus exspirat, marcescit, dissolvitur.

Insuper ad hoc, an anima conjungatur corpori immediate, respondet Albertus : Duplex est medium. Unum in se alterans uniensque extrema, sicut est medium in mixto et complexionato. Nec tali medio uniuntur corpus et anima : nam quamvis corpus a suis sit qualitatibus alterabile, anima tamen a suis proprietatibus nulla- D tenus alteratur. Aliud est medium congruentiæ, faciens extrema congruere sibi ad invicem. Taleque medium necesse est esse duplex : unum quod facit congruere unum extremum, aliud quod facit congruere alterum. Et tale medium, ut fertur in libro de Spiritu et anima, ex parte carnis est sensualitas : non illa quæ est pars animæ sensibilis, sed illa quæ est sensibilitas quam anima influit corpori organico, quatenus tanquam instrumentum susceptibile sit sensibilium specierum sine materia, ea tamen præsente. Hancque asserit ignem esse : quia quod laxat organa ad sensibilium receptionem, calor est naturalis, qui ignis habet proprietatem. Similiter quum dicit, quod medium ex parte animæ est phantasticus spiritus, qui congruit sensibilitati, non est intelligendum de spiritu qui est spiritualis substantia et anima vel pars ejus, sed de spiritu qui defert sensibiles formas ab organis sensuum : quem probat Avicenna esse corporeum, quia in omnibus organis potentiarum animæ sensitivæ interioribus et exterioribus nihil recipitur nisi sub corporali figura, nec in somno, neque in vigilia. Nil quippe recipiunt potentiæ animæ sensitivæ nisi sensibile, aut cum sensibili : sensibile, ut sensus exteriores; cum sensibili, ut æstimativa, quæ apprehendit conveniens et nocivum : sicut ovis videns lupum, apprehendit ut inimicum et nocivum, ac fugit; videns canem, æstimat amicum et ad ipsum accedit. Hic quoque spiritus in libro de Spiritu et anima appellatur vigor igneus, et proprietatem ignis sortitur, ut Aristoteles loquitur : quoniam congregat homogenea et disgregat heterogenea, quod igni est proprium. Hic laxat et penetrat organa ac media sensuum, et defert in ea et ab eis in animam formas sensibiles. Sicque sumendo medium quod facit sibi extrema congruere, anima corpori unitur per medium, non aliter. — Anima insuper, quantum ad suam essentiam, est tota in corpore suo toto, quum ipsa sit indivisibilis, et tota in qualibet corporis parte, ut Aristoteles, Augustinus, Gregoriusque Nyssenus testantur; nihilo minus secundum partes suas potentiales, est in determinatis partibus corporis, in quibus operationes suas exercet. Nec plures sunt animæ substantialesve formæ in homine, sed anima rationalis inferiores virtualiter continet. — Hæc Albertus.

Insuper Thomas in prima parte, quæstione septuagesima sexta : Plato, inquit, art. 3. posuit diversas esse animas in corpore

uno, etiam organis seu subjectis distinctas, quibus diversa vitæ opera adscribebat, dicens vim nutritivam esse in hepate, concupiscitivam in corde, cognoscitivam in cerebro. Quod Aristoteles reprobat libro de Anima, quantum ad illas animæ partes seu vires quæ corporeis organis in suis utuntur operibus, ex hoc quod in animalibus quæ decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversæ operationes animæ, sicut sentire atque appetere : quod non esset, si diversa principia operationum animæ tanquam per essentiam diversæ, essent diversis corporis partibus distributa. Sed de intellectu sub dubio videtur relinquere, utrum sit separatus ab aliis animæ partibus ratione tantum, an etiam loco.

Porro opinio Platonis posset utique sustineri, si anima uniretur corpori solum ut motor (non ut forma), ut posuit Plato. Nullum namque inconveniens sequi videtur, si idem mobile a motoribus moveatur diversis, præsertim secundum operationes diversas. Si vero ponamus animam corpori uniri ut formam, impossibile est plures animas per essentiam differentes, in uno corpore esse. Primo, quoniam animal non esset simpliciter unum, quum res habeat esse per formam, et ab eodem res habet quod sit ens et quod sit una. Hinc quæ denominantur a formis diversis, non sunt unum simpliciter, ut homo albus. Secundo hoc patet ex modo prædicationis. Quæ enim a diversis formis sumuntur, prædicantur de invicem : vel per accidens, dum formæ non sunt ad invicem ordinatæ; si autem formæ sunt ad invicem ordinatæ, erit prædicatio per se, in secundo modo dicendi per se : quia subjectum ponitur in definitione prædicati, sicut superficies præambula est ad colorem. Si ergo dicatur quod corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus prædicationis per se. Unde si alia forma sit a qua dicitur animal, et a qua dicitur homo, sequitur quod unum istorum non possit prædicari de altero nisi per accidens, si
A duæ hæ formæ non habent ad invicem ordinem, vel quod ibi sit prædicatio in secundo modo dicendi per se, si una animarum ad aliam consistat præambula. Utrumque autem horum manifeste est falsum, quoniam animal per se prædicatur de homine, non per accidens; homo vero non ponitur in definitione animalis, sed econverso. Oportet ergo eamdem esse formam per quam res est homo et animal : alioqui homo non esset vere id quod est animal. Tertio patet hoc, quoniam una
B operatio animæ quum fuerit intensa, impedit aliam : quod non esset, nisi principium actionum esset per se unum.

Insuper, quum anima intellectiva uni- art. 4.
atur corpori ut forma substantialis, non potest in homine poni alia forma substantialis quam anima : quoniam forma substantialis dat esse simpliciter et ponit in specie, forma vero accidentalis dat esse secundum quid; et quidquid advenit enti in actu, est accidentale. — Hæc Thomas in Summa.

C Verum in hac re aliter sentit Richardus: Quidam, inquiens, dicunt in homine non esse aliam formam substantialem quam animam intellectivam, nec completam nec incompletam, nec in aliquo composito uno esse formam substantialem nisi unam : dicentes esse cujuslibet substantiæ in indivisibili consistere, et formam substantialem quæ fuit educta de potentia materiæ, in adventu animæ intellectivæ corrumpi; recedenteque anima intellectiva, aliam formam specificam in materiam intro-
D duci; nova quoque accidentia prioribus similia, in eadem causari materia.

Sed contra hoc quod dicunt esse cujuslibet substantiæ in indivisibili consistere, sunt omnia argumenta dicentium elementa manere in mixto secundum formas suas substantiales. Experimentaliter etiam constat eamdem plantam in una sui parte mori, in alia vivere, et tamen partes ejus manent continuæ : quod non esset, nisi aliqua forma substantialis maneret utrique communis parti. Aut ergo in planta

sunt formæ plures substantiales, vel forma ejus recipit magis et minus. Sed quocumque horum dato, sequitur falsum esse quod esse plantæ in indivisibili sit consistens.

Præterea, contra hoc quod dicunt, formam eductam de potentia materiæ in adventu intellectivæ seu animæ rationalis corrumpi, arguitur : Non corrumpitur a se ipsa, imo unumquodque suæ corruptioni pro posse resistit; nec ab essentia materiæ primæ, quum illa perficiatur per eam; nec ab essentia animæ intellectivæ, B quum una alteri non contrarietur; nec a Deo creante animam rationalem corrumpitur, quum illa corruptio naturalis non esset (Deus autem in productione naturalium effectuum non agit supernaturaliter aut miraculose); neque a causa naturali quæ eam eduxit, quoniam causa naturaliter suum conservat effectum. — Præterea, si in adventu animæ intellectivæ corrumpitur quidquid ante in materia fuit productum, ergo forma præcedens frustra fuit producta. Unde videtur, quod facta prima C corruptione in semine, rationalis anima mox crearetur et induceretur, quia ex tunc esset in materia dispositio requisita ad intellectivæ animæ receptionem, utpote denudatio ab omni alia forma substantiali et accidentali. — Insuper ex illa opinione sequitur unum opinabile, quia si in eodem instanti introducerentur diversis materiis forma hominis formaque asini, materia hominis tam apta esset recipere formam asini ut formam hominis; similiter materia asini tam apta consisteret re- D cipere formam hominis sicut asini formam : quia in illo instanti denudaretur ab omni forma præcedente seu ab omni dispositione ad formam, et nuda essentia materiæ non plus respicit unam formam quam aliam.

Amplius, contra hoc quod dicunt, recedente anima intellectiva, nova accidentia introducuntur in materia prioribus similia, objicitur : illa enim introductio non esset a casu, quum casualia in paucioribus

A contingant, nec posset hujus introductionis causa assignari determinata. Illa namque non est essentia materiæ primæ, quoniam quantum est de se, non magis determinatur ad accidentia illa quam ad alia; nec essentia animæ intellectivæ, quoniam ordine naturæ ipsa prius a materia separatur atque recedit, quam accidentia illa nova introducantur. Pari etiam ratione arguitur, quod priora accidentia materiam non determinant ad consimilia accidentia nova : quoniam ordine naturæ priora accidentia prius oportet corrumpi, quam nova induci. Sed impossibile est quod ordine naturæ causa prius corrumpatur, quam ejus effectus producatur. Nec dici potest, quod causa determinans materiam ad accidentia illa nova, sit influentia cœli : quoniam si in eisdem loco et tempore in quibus decapitatur vir magnus et albus, decapitetur parvus et niger, non apparerent accidentia illa in materia parvi et nigri, quæ apparerent in materia magni et albi. Nec dici potest, quod corruptio illa sit ex parte corrumpentis naturalis assimilati corrupto, per hoc quod corrumpendo patitur a corrupto : quia quum maxime patiatur a qualitatibus activis ipsius corrupti, maxime determinaret materiam ad qualitates activas illis consimiles, quæ in corrupto ante suam corruptionem fuerunt. — Denique forma prior fuit forma vitæ; forma sequens est forma cadaveris : ergo forma ista sequens cadaveris non requirit neque determinat nec producit in materia illa accidentia prioribus similia, sed potius dissimilia, sicut et formæ illæ substantiales dissimiles sunt. Nec est determinatio illa per ipsos spiritus qui erant in corpore dum vivebat : quia secundum Constabilum in libro de Differentia spiritus et animæ, spiritus dum separatur a corpore, perit. Quumque secundum prænarratam opinionem, in separatione animæ intellectivæ non remanet corporeitas in materia prima, spiritus qui erant in corpore adhuc vivente, pereunt; præsertim quum secundum eumdem Constabilum in libro eo- Costa ben Luca.

dem, spiritus vitalis exeat in morte. Præterea si illi spiritus remanerent, quum sint naturaliter operantes, nunquam possent determinare materiam ad accidentia violenter introducta, sicut sunt cicatrices ; et tamen videmus in corpore mortuo cicatrices consimiles sicut in corpore vivo. Restat ergo, quod recedente anima intellectiva, remanent in corpore aliqua accidentia eadem numero, ut eadem quantitas, eademque figura.

Alii dicunt, quod in homine non est alia forma quam intellectiva; nihilo minus ea egrediente, manent aliqua accidentia eadem numero quæ inerant prius, propter unitatem materiæ : quia ut loquitur Avicenna primo libro Physicorum, quæ consequuntur ex parte materiæ, aliquando manent post formam, ut vulnerum cicatrices et nigredo Æthiopis post mortem. Pro hac demum opinione est quod ait Commentator libro de Substantia orbis, quod dimensiones interminatæ præcedunt formam substantialem in materia, et sunt coæternæ ipsi materiæ. — Verum his quoque objicitur, quia secundum Philosophum primo Physicorum, materia cum forma est omnium accidentium causa : ergo nullum accidens potest esse in materia, nisi mediante forma aliqua substantiali. Ergo si post separationem animæ remanent accidentia aliqua eadem numero in materia corporis, oportet ibidem manere aliquam formam substantialem incompletam, quæ simul cum anima intellectiva fuit in illa materia.

Hinc mihi videtur dicendum, quod in Adam simul cum anima ejus rationali fuit aliqua forma substantialis incompleta, et ita in quolibet alio homine : quæ forma educitur de potentia materiæ, ex qua et materia constituitur unum compositum incompletum, quod cum aliquibus suis accidentalibus dispositionibus incompletis est materia proxima et immediata ad recipiendum animam intellectivam. Nec illud compositum habet plene rationem substantiæ in quantum substantia est, nec cor-

A poris in quantum corpus est, sed tantummodo incomplete atque per quamdam reductionem. Hæc opinio sic probatur : Per actum generantis educitur aliqua forma de potentia materiæ, nec corrumpitur in adventu intellectivæ, sicut probatum est : ergo in homine est forma ita educta ad animæ rationalis susceptionem dispositiva. Item nisi sic esset, non manerent in corpore aliqua accidentia eadem numero post animæ separationem : cujus oppositum est ostensum. Præterea aliter filius B carnalis non haberet esse genitum a patre : materia namque ingenita est, anima vero creatur. — Hæc Richardus, qui de ista materia scribit diffuse, et pro hac sua opinione varia inducit motiva partim philosophica, partim theologica, quæ et infra tangentur.

At vero eidem favens opinioni Henricus duodecimo Quodlibeto : Si ex conditione q. 10. (inquit) naturæ humanæ est, quod forma corporeitatis quoquomodo sit media ad hoc ut anima humana uniatur materiæ C ad hominis constitutionem, firmiter teneo (sicut et alias sæpius declaravi) quod sicut anima humana non posset esse forma corporis asini (in quo clarum est corpus esse corpus ab aliqua forma educta de potentia materiæ), sic impossibile est solam animam esse formam materiæ in homine. Nempe si homo Christus Jesus (sicut et alii) esset corpus a substantia animæ rationalis, et transsubstantiatio panis fieret in corpus Christi, necessario fieret in substantiam animæ rationalis. Non enim dici D posset, quod fieret transsubstantiatio in animam, secundum quod dat esse corporeitatis, sic quod tamen non fieret in animam rationalem : quoniam non dat esse corporeitatis nisi per suam substantiam, nec separantur esse corporeitatis quod dat anima, et esse sensualitatis ac intellectualitatis, quæ similiter anima præstat, nisi secundum rationem ; neque in id quod est accidens substantiæ, sed solum in id quod vera est substantia rei naturalis, fit transsubstantiatio illa. Hinc quicumque concedit

quod est impossibile fieri transsubstantiationem in substantiam animæ rationalis, et simul quod sola anima rationalis sit forma hominis, contradictionem in suis implicat verbis. — Hæc Henricus. Qui argumentationem istam prolixe prosequitur, quæ tamen pro magna parte ad quartum pertinet librum.

Insuper tertio Quodlibeto, solvendo hanc q. 16. quæstionem, utrum homo generet hominem, ait : Secundum Philosophum quinto Physicorum, per se termini generationis et corruptionis distinguuntur penes esse et non esse; ideo illi convenit proprie generari et corrumpi, cui convenit esse, puta composito, et non parti in suo toto et quasi per accidens. Toti namque composito acquiritur esse per naturalis agentis ac particularis generantis operationem, quum tamen essentia materiæ ingenerabilis incorruptibilisque dicatur. Sic ergo alicui composito acquiritur esse per agens aliquod, quamvis ipsum agens non possit super essentiam componentium secundum se, ipsam producendo in esse quoad ambo-rum substantiam, sed solum quantum ad esse actuale quod habent in composito. Hinc sicut homo corrumpitur per agens naturale, sic generatur per agens tale, non tamen omnino tam proprie ut animalia cetera : quoniam homo generans non ita extrahit animam intellectivam de potentia materiæ, sicut in ceteris animal gignens. Nec solum sic homo generat hominem, sed oportet quod aliquam formam educat de potentia materiæ : aliter nullum esse faceret aut causaret in generato, nec aliquod esse ei præstaret. Hæc Henricus.

Inter has opiniones reor cum Thoma, Alberto, Ægidio, Petro multisque aliis, quod in homine seu quocumque composito non est nisi una forma substantialis, ). 130 C, D. sicut probatum est. Verumtamen, sicut ait Albertus, inter animam et materiam est medium congruentiæ. Nec puto in ipsa animæ rationalis infusione præcedentes dispositiones accidentales, figurationem, organizationem, qualificationem, complexionem, corrumpi aut desinere esse, sed easdem numero permanere : alioqui frustra præcessissent. Et si destruuntur, quid in ipsa infusione animæ rationalis seu immediate post ipsam producit in materia præfatas accidentales dispositiones, lineamenta, complexionem et organa? Non enim agens naturale potest illa in instanti producere, cui competit successive operari per motum. Si vero dicantur illa naturaliter concomitari et produci ab anima rationali infusa, ergo et sine præparamentis tot mediis poterant produci ab anima seu concomitari eamdem. — Postremo, dicere quod in homine seu jumento defuncto non maneant aliqua accidentia eadem numero, puta figura, cicatrix, color ac alia quædam, videtur omnino contra sensum et experientiam ac rationem. Nec agens naturale posset talia in defuncto in instanti producere. Et quamvis hoc posset, non tamen id ageret : quoniam forma substantialis in defuncto succedens, talia accidentalia non requirit in materia sua, nec ei deservirent in aliquo, quum per talia non operetur : ideo frustra ibi de novo producerentur. Hinc dimensiones interminatas sentio coæternas seu magis coævas materiæ, quæ nunquam nec tempore nec instanti nudatur ab omni quantitate. Quumque objicitur, quod accidentia non migrant de subjecto in subjectum; quod item compositio prima est ante secundam : respondeo, quod materia nunquam stat nuda a forma substantiali, et quod forma altior superveniens ac prioribus formis succedens, ipsas virtualiter ac potestative includit in se, estque ipsarum vicem, locum et actum supplens, ita quod subjectum æquivalenter est idem : imo et materia, ratione cujus insunt accidentia illa, eadem manet. Quum vero per mortem anima rationalis recedit, seu anima rationalis * esse desistit, *Forma substantialis forma succedens, quantum ad hoc supplet vicem, locum et actum formæ prioris, quod præfata accidentia ad tempus conservat in esse. Illa quoque forma potest in instanti educi, quoniam in materia mo-

rientis præparatio manet sufficiens ad ejus A eductionem. Hæc non nisi breviter tango, præbens legenti occasionem perscrutationis majoris. — Porro quod argutum est, a quo forma præcedens corrumpatur, faciliter solvi videtur, dicendo quod subtractio conservationis suæ causæ ad ejus corruptionem sufficiens est : quæ conservatio tunc ei subtrahitur, dum completo ministerio suo, advenit forma ultimate intenta: qua infusa, superflua esset inexsistentia ipsius formæ prioris.

Cf. p. 137 A.

## QUÆSTIO III

**MOdo quæritur consequenter, Ubi et quando creata sit anima Adæ ac animæ ceterorum.**

Ad quod Bonaventura respondet : Quamvis egregius doctor Augustinus dubitasse videatur quando anima Adæ fuerit condita, quia utraque pars videtur de hoc probabiliter posse defendi; pro probabiliori tamen C ac veriori tenendum est, quod producta fuit in corpore, non ante corporis formationem. Quamvis enim videatur satis rationabiliter posse dici, quod Deus produxerit animam ante corporis sui formationem, ut ostenderet eam non dependere a corpore, ac sine corpore posse subsistere, conformitatem quoque habere cum angelis, atque ad illorum beatitudinem ordinari ; multo tamen rationabilius est ut dicatur in corpore facta : tum quia unitur corpori ut naturalis perfectio, cui naturaliter ap- D petit copulari, in tantum ut pœna sit ei esse sine illo; tum quia conjungitur corpori ut motor mobili, sine quo mereri nequit aut demereri. Hinc in Genesi legitur (Gen. II, 7.) Deus primo corpus Adæ formasse, deinde eidem vitæ spiraculum inspirasse. Hæc Bonaventura.

Ex quibus elicitur, quod et ceterorum animæ in suis corporibus sint creatæ, non simul, sed sigillatim, juxta illud Psalmi : (Ps. XXXII, 15.) Qui finxit sigillatim corda eorum. Unde de hoc plenius scribit hic Doctor, dicendo quod de hoc fuit triplex opinio. Una quorumdam philosophorum, dicentium quod animæ rationales simul sint conditæ, et in stellis comparibus collocatæ : quam multum approbat Macrobius super Somnium Scipionis. Sed vere positio ista magis est somnium, quam dictum authenticum. Alia fuit opinio hæreticorum Manichæorum, qui dixerunt animas simul creatas in cœlo, et ibi ad suggestionem dei tenebrarum peccasse, atque ob hoc in corpora tanquam in B carceres esse demersas. Tertia est Catholicorum positio, quod animæ infundendo creantur, et creando infunduntur. Si enim animæ ante corpora simul creatæ fuerunt, aut habuerunt usum rationis, aut non. Si non, quid impedivit? Quod quum assignari non valeat, sequitur quod usum habuerint rationis : ergo meruerunt vel demeruerunt. Quorum utrumque est contra illud Apostoli : Antequam boni aut mali quidquam egissent, etc. (Rom. IX, 11.) Hæc idem.

Thomas quoque : Quidam, inquit, philosophi dixerunt animas extra corpora esse creatas, quia dixerunt animas uniri corporibus ut nautam navi, et hominem vestimento. Quod Aristoteles reprobans, docet animam habere ad corpus suum, cui dat esse substantiale specificum, tam essentialem habitudinem, ut aliud corpus informare atque perficere nequeat. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in Summa, quæstione nonagesima, refert (art. 4.) : Augustinus septimo super Genesim dicit, quod anima Adæ ante corpus cum angelis est creata : quoniam opinatur quod corpus Adæ in operibus sex dierum non fuit productum in actu, sed solum secundum rationes causales ; quod non potest de anima dici, quoniam nec ex aliqua materia corporali aut spirituali præexsistente fuit facta, nec ex aliqua potuit virtute creata produci. Hinc apparet, quod ipsamet in operibus sex dierum sit creata cum angelis, et postea propria voluntate sit inclinata ad corpus administrandum. Sed hoc locutus est Augustinus non asse-

rendo. Imo quum anima sit naturaliter pars hominis, tenendum est quod in corpore sit creata. Deus namque res primo instituit sicut earum naturis conveniebat. Hæc Thomas.

Præterea de omnibus his quæsitis Alexander scribit egregie, et pene omnium aliorum nunc allegatorum dicta continentur in ipso : imo in his quasi omnes Catholici concordant.

Richardus demum inter cetera quærit, utrum anima rationalis fuit ipsius Adæ specifica forma. Et patet ex dictis, quod imo. Sed et cujuslibet hominis specifica forma est anima sua. Objicit tamen Richardus, quoniam Avicenna sexto Naturalium ait de anima rationali : Ipsa verissime est ego, aut ipsa est ego regens hoc corpus. Ad quod respondet, quod verbum illud Avicennæ est falsum, et contra illud in Symbolo : Anima rationalis et caro unus est homo.

Præterea de hoc, an omnes animæ rationales fuerunt simul creatæ, effatur : Animæ hominum non sunt simul creatæ. Cujus rationem quidam assignant, quia non potuissent fieri animæ numero multæ ante corporum multiplicationem, quoniam animæ individuantur per corpora. Et hoc sumptum videtur ex Avicenna sexto Naturalium. Verum hæc ratio nulla est : quia si Deo placuisset, potuisset omnes animas simul creasse antequam aliquod corpus formaretur, et quælibet earum fuisset se ipsa formaliter numero una, sicut et modo, quamvis a Deo hanc unitatem sumpsisset. — Hæc Richardus.

Quibus concordans Durandus : Quidam, inquit, affirmant quod impossibile est animam ante corpus produci, quoniam impossibile est terminum generationis generationem præcedere ; anima autem est terminus generationis. Item, quoniam formæ non multiplicantur secundum numerum nisi ex parte materiæ. Sed ista positio necessitatem non habet, nec prima ratio tenet. Nam eo modo quo terminus generationis *ad quem*, non valet generationem

A præcedere, sic terminus *a quo* corruptionis nequit post corruptionem manere. Quemadmodum enim terminus *ad quem* acquiritur, sic terminus *a quo* abjicitur. Sed sicut anima est terminus *ad quem* in generatione, ita est terminus *a quo* in corruptione. Ergo si non potest præexsistere generationi, pari ratione non potest post corruptionem exsistere. Considerandum est ergo, quod aliquid potest dupliciter esse terminus generationis. Uno modo, quia per generationem acquirit esse, et esse in

B hoc, puta in materia, quæ est generationis subjectum ; talisque terminus generationi præexsistere nequit, nec post corruptionem manere. Et tales sunt omnes formæ naturales, anima rationali inferiores. Alio modo aliquid terminat generationem, non quia absolute per generationem acquirit esse, sed quia acquirit esse in hoc ; et talis terminus potest post corruptionem manere, generationi quoque præexsistere : ut anima humana, quæ acquirit esse per creationem, sed esse in materia acquirit aliquo

C modo per generationem, saltem dispositive. Ratio item secunda non cogit, quia probatum est supra, nil prohibere sub- Dist. III, q. 3.
stantias separatas et etiam formas materiæ unibiles numeraliter sine materia multiplicari. Hæc Durandus.

Et ambo isti doctores in his contradicunt scriptis B. Thomæ, cujus tamen positio in doctrina Aristotelis et Avicennæ evidenter satis fundatur.

Unde Guillelmus Parisiensis libro de Universo alibique fatetur, quod secundum

D Aristotelem non est multiplicatio individuorum sub eadem specie specialissima, nisi per materiam : propter quod nec in substantiis separatis nec in cœlestibus corporibus sunt plura individua sub specie una, quum et cœlestia corpora ex tota sua constent materia.

Insuper libro de Universo Guillelmus longam et efficacem disputationem inducit contra Pythagoram et Platonem, dicentes animas simul productas ad incorporationem descendere : in qua si impie

vixerint, quandoque transcorporari quousque expiatæ et purgatæ rursus ascendant ad compares stellas, id est animarum numero pares. Hi enim philosophi, ut probat Guillelmus, naturam rationalium animarum ignoraverunt : quæ non solum sunt intellectualis, sed etiam sensitivæ ac vegetativæ naturæ, ita quod naturale est eis uniri corporibus ac ea perficere ; ideoque innaturale ac violentum eis consistit extra corpora produci ac detineri. Porro si in stellis comparibus sunt locatæ, scientia fuit eis connata : ergo sciverunt vitam illam multo nobiliorem atque feliciorem esse, quam immergi corporibus, et vitæ hujus subdi miseriis. Non ergo descenderunt in corpora sponte, nec sine earum demeritis inde in ea detrusæ sunt : cujus tamen oppositum dixerunt philosophi præfati. Quod si fateantur eas propter sua demerita corporibus tanquam carceribus alligatas, videntur sentire de animabus quod theologi dicunt de angelis malis. — Irrationabile quoque videtur asserere nullam animam in corpore exsistentem quantumlibet proficientem, puram, contemplativam, abstractam et elevatam, posse reminisci se fuisse in compari stella ac siderea mansione, quum tamen in veritate ex fide ac certissima relatione, imo et experientia multiformi noscamus multorum animas Christifidelium fuisse abstractas a corpore, sive per raptum, sive per mortem, sive per imaginariam subductionem aut alienationem propheticam, qui tamen resuscitati a morte, aut ad se ipsos reducti, reminiscebantur eorum quæ in tali separatione seu raptu vel abstractione contemplati fuerunt. — Præterea adhuc mirabilius irrationabiliusque censetur, fari quod animæ miserias vitæ præsentis semel, imo frequenter ac pluribus annis expertæ, exeuntes de corpore, ac redeuntes ad sidera, prorsus obliviscerentur omnium horum malorum culpabilium atque pœnalium, in tantum quod post aliquanta temporum intervalla rursus delectarentur corporibus, et afficerentur ad unionem contuberniumque cum eis in his tantis miseriis : unde esset in eis ignorantia maxima, et multo major quam in animabus conjunctis, nec esset in illis ulla vera felicitas, de cujus ratione sunt æterna securitas ac secura æternitas.

Hanc disputationem prosequitur Guillelmus prolixe. Hinc quoque, ut in libro de Civitate Dei recitat Augustinus, Porphyrius Platonicus in hac re a Platone recessit, et ejus opinionem in re ista, secundum Augustinum, non parum correxit, dicens animas virtuosas a corporibus separatas nequaquam de cetero facere lapsum ad corpora, nec affici eis, sed fugere ea. Verum istud prosequi magis spectat ad quartum. — Patet itaque ex prædictis, quod omnis rationalis anima creatur immediate a Deo. Quumque solus intellectus dicitur esse ab extra, per intellectum intelligitur intellectualis essentia, non sola ejus potentia.

## QUÆSTIO IV

**A**Mplius quæritur hic **De formatione corporis hominis primi, a quo et ex quibus formatum sit.**

Dicitur autem in Genesi : Formavit Deus hominem de limo terræ. Unde apparet quod a Deo immediate sit corpus illud formatum, et ex limo terræ materialiter sumptum. *Gen.* II, 7.

Contra primum arguitur : Omne agens producit simile sibi. Propter quod effectus vocatur participata suæ causæ similitudo. Hinc in Elementatione sua theologica, theoremate vicesimo octavo, Proclus effatur : Omne producens, similia ad se ipsum ante dissimilia substituit. Sequente quoque theoremate ibi testatur : Omnis processus per similitudinem secundorum ad prima efficitur. Quum ergo Deus gloriosus et adorandus, sit incomparabiliter simplicissimus spiritus, et corpus humanum inter omnia corpora magis compositum, vi-

detur non esse immediate a Deo formatum. A — Secundo, inter primum et ultimum est distantia maxima; sed a distanti in distans non itur neque pertingitur nisi per medium, ut divinus Dionysius loquitur (*Cf.* de Cœlest. hier. c. IV.): ergo ultimum et ultime factum inter creata, non est immediate a Deo. — Tertio, effectus contingens, corporeus et infirmus, non videtur immediate a supersimplicissimo omnipotentique Deo productus; corpus autem humanum ex sua natura est res prorsus contingens, corporalis, infirma.

Insuper probatur, quod non sit forma- B tum ex limo terræ, quia ex quatuor elementis formatum ac mixtum est, ut constat ex dictis. — Secundo, corpus humanum fertur ad cœliformem æqualitatem potissime esse redactum: ergo aliquid de natura cœlestis corporis ei admixtum est. — Tertio, anima hominis per intellectualem suam portionem convenit cum natura cœlestis motoris: ergo et corpus humanum cum cœlesti corpore convenit in natura quintæ essentiæ: eadem quippe est habitudo mobilium ac motorum. — Quarto, in C semine triplex est calor, utpote elementaris seu igneus, et cœlestis, atque vitalis: et ita in humano corpore est quid cœlestis naturæ. Nec aliter videntur elementa inter se tam contraria, ad tantam comproportionem et æqualitatem posse conciliari.

In oppositum horum est præallegata Scriptura, et item quod corpus cœleste incorruptibile est et incommiscibile elementis.

Circa materiam hanc Alexander multa D sciscitatur: primo, an corpus Adæ in statu innocentiæ sit factum a Deo; secundo, an fieri seu formari poterat ab angelo; tertio, an a natura cœlesti.

Ad primum respondet, quod corpus primi hominis conditum et formatum fuit a Deo, non ab angelo, neque ab alia creatura. Unde Augustinus super Genesim ad litteram protestatur: Formare seu ædificare costam in mulierem, usque in tantum non potuit nisi Deus, ut nec illud quidem carnis supplementum in corpore viri, quod loco costæ in ipso successit, ab angelis esse crediderim, sicut nec hominem ipsum de pulvere terræ. Duplex quoque est causa ob quam decuit corpus immediate formari a Deo. Prima, quoniam Adam etiam secundum corpus est aliquo modo Dei imago. Nam sicut Deus simpliciter causa est et principium omnium rerum, sic Adam secundum corpus suum fuit principium omnium sui generis corporum. Secundo, quum Deus sit Alpha et Omega, principium (*Apoc.* I, 8.) et finis universorum, voluit ut homo secundum utramque sui partem a nullo alio sortiretur esse, quatenus se totum sciret Deo adstrictum, a quo etiam secundum corpus tanta bona suscepit.

Ad secundum respondet, quod angeli non potuerunt per ministerium suum educere seu formare corpus humanum, nec ad hoc fuit eorum potentia ordinata. — Si autem objiciatur quod non solum angeli boni, sed etiam angeli mali possunt formare atque assumere corpora in effigie humana: dicendum, quod corpora illa non sunt vere, sed similitudinarie corpora naturalia et humana; imo sunt artificialia corpora. Opera autem naturæ angeli facere nequeunt, nisi applicando activa et passiva, in quibus etiam effectum accelerare valent et expedire. Nec aliqua causa naturalis inferior poterat corpus Adæ formare, et intus ac foris congruenter organizare. — Hæc Alexander. Ad quæ ex aliis doctoribus plenius patebit responsio.

Item quærit, an corpus Adæ fuit compositum ex quatuor elementis. Respondet: Sicut ait Avicebron in libro Fontis vitæ, corpus humanum inter omnia corpora compositissimum est. Nam, ut dicitur ibi, quanto substantia aliqua est a materia magis immunis, tanto plurium operationum est effectiva. Anima ergo intellectiva, quum maxime immunis sit a materia, plurimarum operationum est productiva: ideo pluribus indiget organis atque potentiis, propter quod corpus ejus oportuit esse compositissimum et heterogeneum.

— Verumtamen corpus illud factum specialiter perhibetur de limo terræ. Primo, quia secundum Philosophum, terra in ipso magis abundat. Habet etenim plus de materia, et minus de specie : motus namque sequitur prædominantis elementi naturam. Secundo, quia secundum Augustinum, humus et humor, id est terra et aqua, aptiores sunt ad patiendum, aer et ignis ad agendum. Fieri autem dicit rationem passibilis : idcirco ex terra dicitur homo factus. Tertia ratio est, ut homo magis humiliet se, sciens se ex elemento isto vilissimo factum. Quarto, quoniam cetera tria elementa reperiuntur in terra. Hæc Alexander.

At vero Thomas hic quærit, an in compositione corporis humani sit aliquid de natura cœlesti. Respondet : Aliquid advenire in compositionem alterius contingit dupliciter. Primo, secundum essentiam suam, per modum principii materialis aut formalis : sicque nihil advenit de natura cœlestium corporum in compositionem corporum humanorum, quoniam plura corpora convenire in constitutionem corporis unius, non contingit nisi tripliciter : primo, per simplicem aggregationem, quemadmodum ex lapidibus fit acervus; secundo, per compositionem quæ est in ordine et colligatione partium determinatarum, ut ex saxis et lignis fit domus ; tertio, per commixtionem, sicut ex elementis fit mixtum. Sed nullo horum modorum potest aliqua pars corporis cœlestis in compositionem corporis venire humani : quia in primis duobus modis oportet unam partium esse distinctam secundum situm ab alia ; non autem reperimus in corpore humano aliquid corporis cœlestis, situ distinctum ab elementis. In tertio autem modo oportet alterationem componentium esse, quum mixtio sit miscibilium alteratorum unio, ut primo de Generatione habetur ; natura vero cœlestis corporis inalterabilis esse censetur. Alio modo venit aliquid in compositionem alterius per effectum suæ virtutis : sicque natura cœlestis corporis in compositionem corporis humani descendit, omniumque corporum mixtorum : quia nihil eorum consequitur formam substantialem nisi per corporis cœlestis virtutem, eo quod corpus cœli est primum alterans, cujus virtute omnes alterationes regulantur atque ad fines proprios perducuntur.

Nihilo minus quidam dicunt aliquid de natura corporis cœlestis essentialiter venire in corporis compositionem humani, quasi concilians elementa : quod asserunt esse lucem, quam corpus esse affirmant. — Verum ista opinio falso innititur fundamento, dicendo lucem esse corpus (quod reprobatum est supra), quo remoto, veritatem haberet quodammodo. Nec tamen adhuc corpus cœlestis naturæ esset de corporis humani compositione, quia natura cœlestis seu lux non est forma substantialis corporis humani, sed aliquo modo causa ejus, videlicet dispositive. Virtualis demum adventus cœlestium corporum ad conciliationem sufficit elementorum. — Hæc Thomas in Scripto. (dist. XIII, q. 2.)

In quibus videtur obscurum quod ait, nullum mixtorum formam consequi substantialem nisi per corporis cœlestis virtutem, quum anima rationalis immediate a Deo creetur. Et si ad hoc respondeatur, quod quum non creetur nec infundatur nisi disposito corpori, ad cujus præparationem et organizationem dispositive concurrit ac operatur corpus cœleste, ideo aliquo modo causa est animæ rationalis : objicitur contra hoc, quod omnipotens virtus Dei per se immediate ac repentine disposuit corpus Adæ ad infusionem animæ suæ, cœlesti corpore non cooperante ; conformiter objici posset de corpore Christi : et ita in corpore primi hominis nullo modo fuisset aliquid de natura orbis cœlestis.

Porro in prima parte Summæ, quæstione nonagesima prima, sanctus Doctor diffusius scribit de his. (art. 1.) Etenim ad id, utrum hominis primi corpus sit factum de limo terræ, respondens : Quum (inquit) Deus

perfectus sit in suis operibus, perfectionem contulit rebus secundum modum eorum, juxta illud : Dei perfecta sunt opera. *Deut.* xxxii, 4. Deus autem perfectus exstat simpliciter, eo quod omnia præhabeat in se non per modum compositionis, sed simplicissime. Ista autem perfectio derivatur ad angelos, secundum quod omnia a Deo creata, in ipsorum cognitione exsistunt. Ad hominem vero inferiori modo derivatur. Non enim in naturali sua cognitione habet omnium naturalium rerum scientiam; sed est quodammodo ex omnibus rebus compositus : quia de genere spiritualium substantiarum habet animam rationalem; de similitudine cœlestium corporum elongationem habet a contrariis per maximam æqualitatem complexionis; elementa vero secundum substantiam : ita quod superiora elementa, aer et ignis, prædominantur in eo secundum virtutem, quia vita consistit in calido quod est ignis, et humido quod est aeris; inferiora vero elementa, ut aqua et terra, abundant in eo secundum substantiam, aliter enim non valeret esse in eo mixtionis æqualitas, nisi inferiora elementa, quæ sunt minoris virtutis, abundarent secundum quantitatem. Ideo corpus hominis fertur de limo terræ formatum, quoniam limus est terra aquæ permixta. Hinc homo dicitur minor mundus, quoniam cuncta creata in ipso quodammodo continentur. — Denique falsum est quod aliqui dicunt, aliquid de quinta essentia ad compositionem corporis humani materialiter advenire, ponentes animam corpori mediante quadam luce uniri. Primo etenim falsum est quod dicunt, lucem esse corpus. Secundo impossibile est aliquid quintæ essentiæ a cœlesti corpore dividi aut elementis misceri, propter impassibilitatem corporis cœlestis.

art. 2. Secundo quærit Thomas ibidem, utrum corpus humanum ipsius Adæ fuit immediate a Deo productum. Respondet : Prima corporis humani formatio non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed immediate a Deo. Posuerunt autem quidam, A formas quæ sunt in corporali materia, a formis immaterialibus derivari : quam opinionem septimo Metaphysicæ Philosophus improbat per hoc quod formæ non competit secundum se fieri, sed composito. Quumque oporteat agens esse simile facto, non convenit quod forma pura quæ est sine materia, producat formam quæ est in materia, quæ non fit nisi per hoc quod compositum fit. Et ideo oportet quod forma quæ est in materia, sit causa formæ quæ est in materia, secundum quod compositum a composito generatur. B Porro Deus quamvis immaterialis, solus tamen materiam potest creando producere : idcirco ipsius solius est formam in materia producere sine adminiculo præcedentis formæ materialis. Hinc angeli nequeunt corpora transmutare ad aliquam formam, nisi adhibitis quibusdam seminibus, prout tertio de Trinitate loquitur Augustinus. Quoniam ergo corpus humanum nunquam ante fuit formatum, cujus virtute corpus Adæ per viam generationis formaretur, C non poterat nisi a Deo formari. Potuit tamen fieri quod aliquod ministerium angeli exhibuerint Deo in illius corporis formatione, quemadmodum exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo.

Sed objici potest, quia nihil fit ex materia corporali, nisi per aliquam materiæ transmutationem, ad quam requiritur motus cœlestis. — Rursus Augustinus super Genesim ait, quod homo factus est secundum corpus in operibus sex dierum secundum rationes causales quas Deus cor- D porali inseruit creaturæ, postmodum vero factus est actu. Quod autem sic in materia præexsistit, per causas potest naturales produci.

Et respondendum, quod motus cœli est causa transmutationum naturalium, non supernaturalium. — Ad secundum, quod secundum rationes causales aliquid in creatura præexsistit dupliciter : primo, secundum potentiam activam atque passivam, ita ut non solum ex materia præexsistenti fieri possit, sed etiam ut aliqua

præexsistens creatura hoc facere valeat; secundo, quantum ad potentiam tantum passivam, ut scilicet ex materia præexsistenti fieri possit a Deo: sicque secundum Augustinum, corpus humanum præexstitit in operibus sex dierum secundum rationes causales. — Hoc quoque sciendum, quod animalia perfecta quæ generantur ex semine, nequeunt generari sola cœlestis corporis potestate, ut Avicenna confinxit: imo exigitur etiam virtus particularis agentis, ut probat Philosophus. Requiritur etiam locus temperatus ad talium generationem. Unde secundum Albumasar, in locis excessive calidis aut frigidis homines non gignuntur. — Hæc Thomas.

De hoc ultimo plenius scribit Richardus, dicendo: Quidam ponebant corpus humanum posse generari de terra per influentiam corporis quinti, sicut mus gignitur absque concursu particularis agentis univoci, quamvis convenientius generetur in matrice. Cujus opinionis exstitit Avicenna, ut recitat Commentator super octavum Physicorum. Hi quippe dixerunt, quod corpus humanum ante animæ intellectivæ infusionem, non sit nisi quoddam compositum ex materia et formis quatuor elementorum incompletis, exsistentibus in eadem parte materiæ in aliqua proportione determinata, per quam sufficienter disponitur ad animæ intellectivæ susceptionem. Ad qualemcumque autem elementorum proportionem in materia sufficit influentia corporis quinti. Quum enim per influentiam ejus possit de materia terræ educi forma cujuslibet elementi in variis gradibus, eis apparet quod cuicumque proportioni formarum elementarium correspondeat cœlestis influentia aliqua, tanquam sufficiens causa proportionis illius. Illam quoque influentiam dicunt regnasse quando corpus Adæ formatum fuit, non ubique, sed super locum terræ de qua corpus ejus formatum est. — Verum opinio ista hæretica est, utpote contra illud
Gen. II, 7. Genesis: Formavit Deus hominem de limo terræ. Est quoque articulus ille excom-
A municatus, quod homo generari posset ex putrefactione. Est item contra philosophiam. Dicit etenim Commentator, Physicorum octavo, quia si possibile esset quod homo generaretur ex non semine, homo sic genitus diceretur homo æquivoce: quoniam diversificata materia proxima, diversificatur et forma. Hæc Richardus.

Præterea cognoscendum, quod Avicenna dixit generale diluvium naturaliter fieri posse, et post illud species rerum naturaliter renovari modo præfato. Quod est
B contra Scripturam et philosophiam. Unde Averroes Avicennam irridens, dicit tales opiniones prorsus abjiciendas ab homine volente philosophiæ operam dare.

Insuper quærit Richardus, an qualitates elementares in corpore Adæ fuerunt ad punctalem æqualitatem redactæ. Et respondens: Quidam, inquit, dixerunt quod non, loquendo de æqualitate æquiparantiæ; alias non fuisset in corpore illo mutua actio et passio, et per consequens nec consumptio cibi. Verumtamen quidquid sit
C de qualitatum æqualitate, falsum videtur quod si qualitates in aliquo corpore essent secundum æqualitatem æquiparantiæ, non possent invicem agere ac pati. Agens namque debilius, quamvis vincatur a fortiori agente, attamen aliquam transmutationem facit in agente prædominante, si agentia illa in materia communicent. Nam omne hujusmodi agens patitur in agendo, ratione alicujus inferioris: ut quum ignis agit in terram, patitur ab eadem, quoniam ignis ex parte suæ materiæ est inferior
D forma terræ, id est, materia ignis est inferior forma terræ. Hinc ponendo formas duorum elementorum, ut ignis et aquæ, in punctali æqualitate, adhuc ignis ratione suæ materiæ pateretur ab aqua. Itaque qualitates in corpore Adæ fuerunt in maxima æqualitate proportionis per comparationem ad naturales actus animæ ejus, sic quod nobilius complexionari non potuit; non tamen fuerunt in æqualitate æquiparantiæ: imo secundum quosdam, in nullo mixto vivo in tali æquiparantia

esse queunt. Nempe quum vita stet per calidum et humidum, cujus signum est quod corpora mortua efficiuntur mox sicca et frigida, oportet in corpore vivo, præsertim humano, plus esse de calido et humido, quam de sicco et frigido : alioqui ineptum esset ad actus vitales. Hæc Richardus.

His consonant scripta Thomæ, in prima parte, quæstione nonagesima prima, dicen- art. 3. tis : Tactus, qui fundamentum est sensuum aliorum, perfectior est in homine quam in aliquo alio animali. Idcirco oportuit hominem temperatissimam habere complexionem inter animalia universa. Præcedit quoque homo animalia cetera quantum ad vires sensitivas interiores, sed quoad aliquos sensus exteriores homo a quibusdam animalibus deficit. Siquidem inter omnia animalia pejorem habet olfactum. Necessarium enim fuit quod homo inter animalia omnia, respectu et comparatione corporis sui haberet cerebrum maximum : tum ut in eo liberius perficerentur operationes sensuum interiorum, quæ necessariæ sunt ad intellectus operationem, tum ut frigiditas cerebri calorem temperaret cordis, quem oportet in homine abundare, ad hoc quod sit erectæ staturæ. Magnitudo autem cerebri ob suam humiditatem est impedimentum olfactus, qui siccitatem requirit. Conformis est ratio quod quædam animalia sunt visus acutioris et subtilioris auditus quam homo, propter impedimentum sensuum horum in homine : quod necesse est in homine consequi ex suæ complexionis æqualitate. Unde et quædam animalia sunt homine velociora; cui excellentiæ velocitatis repugnat æqualitas complexionis.

Postremo, statura recta convenit homini. Primo, quoniam sensus dati sunt homini non solum ad vitæ necessaria procuranda, ut animalibus ceteris, sed etiam ad proficiendum in cognitione intellectuali. Unde quum cetera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per relationem ad cibos atque venerea, solus homo delectatur in illis ipsa pulchritudine eorumdem. Quumque sensus in facie præcipue vigeant, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quærendum et providendum sibi de victu; homo vero vultum habet erectum, ut per sensus, præsertim per visum, qui exstat subtilior et plures ostendit differentias rerum, valeat ex omni parte libere sensibilia, cœlestia et terrena cognoscere, quatenus ex omnibus intelligibilem colligat veritatem. Secundo, ut interiores vires liberius suas exerceant operationes, dum cerebrum, in quo quodammodo perficiuntur, non est depressum, sed super omnes partes corporis elevatum. Tertio, quia si homo pronam haberet staturam, utilitas manuum ad diversa opera exercenda cessaret. Quarto, quoniam si haberet pronam staturam seu manibus uteretur loco pedum anteriorum, oporteret quod caperet cibum ore, sicque haberet os oblongum, et labia dura ac grossa, linguamque duram, ne ab exterioribus læderetur, ut in aliis animalibus patet; talis autem dispositio impediret omnino loquelam. Ista quoque dispositio staturæ humanæ, maxime distat a plantis. Nam homo habet sui superius, utpote caput, versus superius mundi, et inferius sui versus inferius mundi : ideo optime dispositus est secundum dispositionem totius mundi. Porro plantæ habent superius sui versus inferius mundi, quia radices in eis sunt ori proportionales; inferius autem sui habent versus superius mundi. Sed bruta se habent medio modo : superius enim animalis est pars quæ accipit alimentum; inferius autem est pars quæ emittit superfluum. — Hæc Thomas in Summa.

Præinductis consonat Petrus : Duplex est, dicens, æqualitas partium componentium : una ponderis, alia justitiæ. Cujus exemplum est in modico auro et multo plumbo, quia modicum aurum secundum æqualitatem justitiæ æquivalet multo plumbo, non secundum æqualitatem ponderis, quæ est æqualitas æquiparantiæ. Et hæc

in humano corpore esse nequivit, quia nec secundum quantitatem solius molis, eo quod nimia esset prædominantia elementorum activorum, quæ plus habent de specie, id est forma seu virtute, in minori materia; nec secundum quantitatem solius virtutis, quia non esset victoria qualitatum activarum super passivas, ergo nec alteratio, nec motus naturalis, nec mixtio; nec secundum quantitatem molis atque virtutis simul, quoniam elementa quæ plus habent de materia, minus habent de specie, et econtra. Æqualitas vero justitiæ B est æqualitas proportionis in comparatione unius ad alterum, omniumque ad formam suam; et hæc in corpore Adæ fuit. Ex qua æqualitate fiebat alteratio quædam ad conservationem corporis pertinens, non ad corruptionem ipsius. Hujusmodi quippe æqualitas in triplici gradu seu statu consideratur. Primo, cum impossibilitate ad corruptionem : sic erit in gloria. Secundo, cum necessitate ad corruptionem : sic est in præsenti miseria. Tertio, cum possibilitate ad utrumque : sic fuit in C paradiso tempore innocentiæ. — Hæc Petrus. Cujus responsio ex Bonaventura sumpta videtur, et hoc compendiose complectitur quod Bonaventura prolixe prosequitur.

Porro circa compositionem corporis Adæ scribit Bonaventura : Corpus Adæ fuit de natura elementari, exigente hoc congruentia ordinis quem in cunctis suis operibus conservat sapientia Creatoris. Exigebat namque hoc ordo hominis in se, ad creaturam inferiorem, ad creaturam æqualem, et ad omnium Creatorem. Nem- D pe quum homo creatus fuerit ut aptus multa cognoscere duplici cognitione, datum est ei corpus, diversa organa diversasque vires habens : et quoniam fuit conditus in libertate vertibili liberi arbitrii, qua potuit mereri ac demereri, datum est corpus mortale. Idem requirebat ordo hominis ad inferiora, quæ facta erant ut homini deservirent ad necessaria vitæ et ad profectum scientiæ : ideo factus est homo ex natura elementorum, non A cœlestium corporum. Ordo quoque ad parem, puta ad angelum : quemadmodum enim facta fuit creatura rationalis, incorporalis, immortalis in cœlo, sic decuit fieri creaturam rationalem, corporalem, mortalem in terra, ut ista ad illius consociationem progrederetur, et Creator omnipotens ab utraque collaudaretur. Ordo item ad Deum, ut homo suæ conditionis et compositionis fragilitatem ac vilitatem considerans, suo se magis subjiceret conditori, et illuc per humilitatem jugiter ascendere niteretur, unde per arrogantiam dejectus dæmon agnoscitur.

Insuper quidam dixerunt, quod natura cœlestis venit in compositionem humani corporis ut elementum : quia dixerunt cœlum esse naturæ ignis; quod improbatum (dist. XIV, q. 2.) est supra. Alii dicunt, quod natura cœlestis in compositionem humani corporis venit non ut elementum, sed ut medium ligamentum elementa colligans atque concilians, ut requirit dignitas conditionis humanæ. Sed contra hoc est, quod corpora cœlestia incorruptibilis sunt naturæ, neque a suis locis queunt secari sive descendere. Ceteri dicunt, quod venit per influentiam et virtutem : quod juxta præhabita verificatur. — Quod vero Philosophus ait, in semine hominis cœlestem esse calorem, intelligendum est : non quod in cœlestibus corporibus calor sit, sed quia ab ipsis causatur in inferioribus secundum aptam proportionem, qua valet ad vitæ conservationem. — Hæc Bonaventura.

Denique scripta Alberti concordant præhabitis. Qui etiam quærit hic, an anima (Summ. th. 2ª part. q. 77.) rationalis sit immortalis. Respondet : Peripatetici, qui dicebant animam a corpore separabilem esse ac post mortem manere, decem signa immortalitatis hujus inducebant, quæ omnia sexto de Naturalibus colligit Avicenna. Primum est, quod omnis virtus organica organo destructo destruitur; intellectus vero non debilitatur neque destruitur organo quovis destructo aut debilitato per infirmitatem aut senectutem : ergo natura intellectualis non est organica

virtus, sed separata et incorruptibilis. Secundum est, quod nulla organicarum virtutum apprehendit se ac proprium instrumentum seu organum; intellectualis autem natura apprehendit se ipsam, quia convertit se supra se, quod facere nequit organica virtus : ergo intellectualis natura est libera et separata. Tertium est, quod nulla virtus organica qualitatem organo suo perfecte assimilatam apprehendit : calefactus namque non apprehendit sibi simile calidum ; hecticus quoque calorem suum non sentit quamvis sit magnus, eo quod habitualiter conversus est ad similitudinem habitus naturalis. Sed intellectus melius apprehendit perfecte sibi assimilatum quam aliud. Ergo non est virtus organica, sed separata et in se exsistens. Quartum est, quod nulla virtus organica agit seu operatur se ipsa, sed instrumento, utpote spiritu seu calore. Intellectus autem se ipso agit et apprehendit, in semetipso habens agens incorruptibile et separatum, nec immixtum alicui corpori, et habens in se quod agit ; et quod agit est intellectus speculativus, qui est separatus et incorruptibilis. Ergo intellectus non est virtus dependens a corpore. Quintum est, quod ab Aristotele sumitur, quoniam omnis virtus organica si multum intendatur ad unum, minus sentit ac percipit aliud, ut patet in visu, qui ex intuitu luminis magni minus conspicit aliud. Intellectus vero ex subtili intellectione unius ac altioris, melius intelligit et clarius videt minora : ergo est virtus separata, nil commune habens cum corpore. Sextum est, quod actiones virtutum organicarum post sexaginta annos debilitantur atque lassantur; intellectus vero ex tunc confortatur. Septimum est, quia si intellectus esset virtus organica, nihil reciperet nisi sub figura corporis et in instrumento corporeo : quod falsum est, quum nullam talem recipiat formam. Octavum est, quod et magis est proprium, quod intellectus nil recipit nisi separatum et a materia denudatum appendiciisque materiæ. Quia

A ergo receptum est in recipiente communiter secundum naturam et potestatem recipientis, sequitur ex necessitate, quod intellectus sit a materia denudatus ac separatus. Nonum est, quoniam si intellectus dependeret a corpore, uteretur que corpore in operationibus suis, non apprehenderet nisi ea quæ de illius corporis sunt natura, sicut visus et auditus non sentiunt nisi quæ ad sua corporalia spectant objecta. Intellectiva vero potentia apprehendit omnia, quia per intellectum
B agentem est omnia facere, et per intellectum possibilem est omnia fieri, ut dicitur tertio de Anima. Intellectus ergo est separatus et immortalis. Decimum est, quod intellectus percipit formam infinitam, id est non finitam corporali mensura : universale namque est ubique et semper, et hoc percipit intellectus. Porro nulla virtus corporea accipit infinitum, sed potius limitatum mensuris corporis in quo est. Ergo intellectus est liber et independens a corpore. Ex quibus omnibus sic
C arguit Avicenna : Quidquid secundum nihil sui dependet a corpore, nec secundum esse, neque secundum agere, manet resoluto corpore : sed talis est anima intellectiva, ergo est immortalis. Hæc Albertus.

Sunt autem rationes istæ notabiles et subtiles. Verumtamen apud eos qui imaginantur hominem non posse intelligere in hac vita nisi intuendo phantasmata, *Cf.* t. XXI, p. 412 B', 525 B'. quædam earum parum concluderent, prout hoc alibi sæpe ostensum est.

D Addit quoque Albertus : Quod anima separabilis sit a corpore, ita quod per se separata maneat, et agat secundum intellectum, ponit fides catholica, posueruntque Stoici omnes, ut patet in libro Phædonis, quem in morte composuit Socrates. *Cf.* p. 150 D'. Atque ad hoc probandum talem dat viam Aristoteles primo de Anima : Si est aliquid operum animæ proprium, quod scilicet non habet in communicatione ad corpus, sed secundum se ipsam, erit ipsa anima separabilis; si autem nihil, non

erit, id est, si anima non habet hujuscemodi actum, non erit separabilis : quia sic nihil operabitur nisi in corpore. — Amplius, Plato hoc probat sic : Anima essentialem similitudinem habet ad intelligentiam immortalem, ergo et ipsa est immortalis. Hinc Plato in Timæo inducit summum opificem, loquentem ad intelligentias planetis ac orbibus præsidentes : Horum, videlicet inferiorum, sementem ego faciam, vobisque tradam; vestrum autem exsequi par erit, ita ut id quod vobis simile perspexeritis, atque justitiam colere, et veritatem amare, id est, animas rationales, recipiatis ad vos post separationem a corpore. Hinc quum Socrates occidendus esset veneno, et Plato ac alii socii sui flerent, consolabatur eos Socrates, dicens : Nolite flere : animæ namque philosophorum mori non possunt; imo per corporis mortem ibimus ad deos, et ad optimos viros illos. — Hinc Isaac Israelita philosophus in libro Definitionum fatetur, quod animæ peccatrices post mortem deprimentur sub orbe tristi, et erunt ibi in magno igne; animæ vero bene meritæ erunt in psalmodia et laude ac contemplatione cum Deo. Hæc Albertus.

Ex quibus convincitur, quod etiam juxta Aristotelis mentem, probari non valeat animam esse immortalem, si nullam habet in corpore actionem, in qua non indigeat communicatione seu ministerio organicæ potentiæ seu reflexione ad phantasma, quum nulla res valeat esse expers propriæ operationis. Et si dicatur, quod separata habeat alium modum intelligendi, sicut et alium modum essendi : hoc est petitio principii, quia hoc restat probandum, quod possit separari et manere corpore resoluto. — Quod autem Albertus refert Socratem in morte composuisse librum Phædonis, videtur dictum obscure : quoniam Plato librum illum composuit, quamvis et ibi et alibi inducat Socratem sub sua persona disputantem, quia Socratem maxime diligebat, ut in libro de Civitate Dei recitat Augustinus.

## QUÆSTIO V

Quæritur demum, **An ea quæ de paradiso terrestri leguntur sint vere ad litteram corporaliter intelligenda.**

Videtur quod non, quoniam Deus prævidit genus humanum tali regione fore indignum, atque in hac terra miseriæ habitaturum : ergo frustra instituisset hujuscemodi locum. Si dicatur, quod primi parentes manserunt ibidem, et nunc Enoch et Elias sunt ibi, objicitur quia propter tam paucos non oportuit nec decuit constitui regionem tam grandem, quæ toti generi suffecisset humano. — Secundo, fertur in littera ex verbis Bedæ et Strabi, quod pertingit usque ad orbem seu globum lunæ. Quod videtur impossibile, quia sic penetraret ignem elementarem, et staret in medio ejus, nec aptus fuisset aut esset habitationi humanæ, præsertim quoniam (ut in historiis ait Magister) in cacumen montis Olympi nequibant ascendere philosophi ob subtilitatem aeris ibi, nisi spongiis humidis ad nares applicitis, per quas crassiorem attraherent aerem; attamen mons ille non pertransit mediam aeris regionem. — Tertio, homo primus præditus fuit mente spirituali, et ornatus scientia, nec morti subjectus : non ergo indiguit arboribus scientiæ boni et mali ac vitæ; imo nec ei comedere competebat, quum de corpore ejus nihil deperderetur; comestio autem fit ad restaurationem deperditi. Ergo frustra erant ibi arbores cum fructibus suis, de quibus in littera. — Quarto, Damascenus libro secundo testatur, quod fons de quo habetur in Genesi, Fons ascendebat de terra, fuit Oceanus. Oceanus autem universam ambit et circuit terram. Ergo per paradisum intelligendus est totus mundus, non determinata pars terræ. — Quinto, flumina quatuor quæ ex paradiso manare narrantur, alibi originem habere reperiuntur, ut historio- *Gen.* II, 6.

graphi scribunt : ergo falsa et fabulosa est A ista de paradiso historia. Unde et Origenes totum quod de paradiso dicit Scriptura, spiritualiter asserit non litteraliter exponendum.

In oppositum est Scripturæ auctoritas.

Summ. th. 2a part. q. 79. Ad hæc respondet Albertus : Tres sunt de paradiso positiones. Una, exponentium totum corporaliter, quod de paradiso ait Scriptura; alia, dicentium totum spiritualiter tantum esse intelligendum ; tertia, quod utroque modo sit accipiendum : quod B verius judicatur. Rursus, de triplici paradiso fit mentio in Scripturis, videlicet de paradiso deliciarum beatorum spirituum, II *Cor.* XII, 2, 4. juxta illud Apostoli : Scio hominem in Christo, quoniam raptus est in paradisum Dei. Item de paradiso terrestri corporali- *Gen.* II, 8. um personarum, juxta illud Genesis : Plantaverat autem Dominus Deus paradisum voluptatis a principio, in quo posuit ho- *Luc.* XXIII, 43. minem. Est item paradisus hominum glorificatorum, qui non ponit in numerum cum primo paradiso. Et quamvis paradi- C sus terrestris altior esse credatur monte Olympo, propter quod aquæ diluvii non devenerunt ad eum, nihilo minus aptissimus fuit et est habitationi humanæ : quoniam fontem habet rigantem universam superficiem paradisi congruis locis ac modis, ex cujus humore et frigiditate temperatur illico aer, ut aptus sit respirationi humanæ. Hinc quod paradisus pertingere perhibetur usque ad sphæram lunæ, videtur intelligendum non de corporali extensione et elevatione, sed imitativa par- D ticipatione, ita quod proprietates lunæ ac orbis sui participat per hoc quod est locus quietis, immortalitatis et incorruptionis : non enim sunt ibi tempestates et peregrinæ impressiones. Hoc tamen dico sine præjudicio sententiæ melioris, quoniam in quibusdam libris antiquissimis invenitur quod gloriosus Thomas apostolus fuit illius sententiæ auctor quæ Bedæ ac Strabo adscribitur, quod scilicet paradisus sua altitudine tendat usque ad sphæram lunæ.

At vero arbor seu lignum scientiæ boni et mali vocatur non a virtute causali, quasi scientiam causare potuerit vel conferre, sed a consecuto eventu : quia ex esu ipsius experimentaliter innotuit quid intersit inter obedientiæ bonum et inter inobedientiæ malum. — Immortalitatem quoque homo in primo habuit statu ex tribus. Primo ex carentia culpæ, quæ causa est mortis, secundum illud Apostoli : Per unum *Rom.* V, 12. hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors. Secundo, ex gratia innocentiæ, quæ ab Anselmo vocatur originalis justitia, tanquam ex conservante. Tertio, ex esu ligni vitæ sicut ex disponente et dispositiones contrarias removente. Hinc tertiodecimo de Civitate Dei loquitur Augustinus : Accepit Adam aliorum lignorum refectionem contra defectionem, esum autem ligni vitæ contra vetustatem et infirmitatem. Et quoniam immortalitas illa non fuit omnimoda, sed dependens, ideo cibis indiguit. — Hæc Albertus in Summa.

Præterea in libro de Homine, circa finem, plenius super his scribens : Paradisus (inquit) terrestris est, prout Beda testatur, a nostra habitatione distans et secretus longo maris ac terræ tractu. Et sine præjudicio credo quod sit in oriente, ultra æquinoctialem, versus meridiem. Et sicut in Almagesti loquitur Ptolemæus, de habitantibus ultra æquinoctialem, an aliqui ibi sint, æstimationem habere possumus, non scientiam, quia ex nostris regionibus nemo ibi pervenit. Quidam vero philosophi dicunt, quod sub circulo æquinoctiali sit quoddam mare salsissimum, ob solis corrosionem non commeabile a nobis. Denique secundus fluvius de paradiso egrediens, qui Genesis secundo dicitur *Gen.* II, 13. Gehon, et a Sanctis Nilus, in Ægypto percurrens, determinato tempore terram illam sine pluviis inundat sole exsistente in Cancro, dum apud nos est solstitium æstivale. Illoque tempore sol est remotissimus a partibus meridianis ultra æquinoctialem exsistentibus. Quumque remotio solis in-

ducat hiemem, in qua multi elevantur humores nec consumuntur, illo tempore ultra æquinoctialem tempus multum est pluviosum. A quibus pluviis Nilus ultra æquinoctialem veniens, accipit inundationem aquarum in Ægypto ; nec alia causa inundationis Nili, quum tunc magis deberet diminui, potest rationabiliter assignari. Et quoniam Nilus est fluvius paradisi, oportet paradisum esse in loco eodem.

Si vero objiciatur, quod tunc similiter alia flumina paradisi, utpote Tigris et Euphrates, deberent illo tempore inundare, dicendum secundum Sanctos, quod flumina illa non fluunt continuo fluxu ut Nilus, sed interdum dividuntur in partes et absorbentur sub terra, ac denuo quorumdam montium mole expressa, partim sive totaliter in illorum montium radicibus oriuntur. Nilus autem continuo fluit fluxu, de ultra æquinoctialem fluens per Æthiopiam, veniensque in Ægyptum. Notissimum demum est, et per nigredinem Æthiopum probantur ipsi Æthiopes habitare versus æquinoctialem juxta torridam zonam, quæ sola prohibet transitum habitantium in nostro habitabili ultra æquinoctialem.

Insuper cum Damasceno dicendum, quod pulchritudo atque amœnitas paradisi excedit intellectum omnis formæ apud nos exsistentis, ita quod vere et digne correspondebat pulchritudini hominis ad Dei imaginem conditi in statu illo tam gratioso. Nec enim fuit irrationalium animalium habitatio, quamvis ad brevem horulam fuerunt ibi adducta, dum Adam eis imposuit nomina. Habitatio quippe dicit moram continuam, et erant ibi bruta ad modicum (ut legitur de serpente) ad virtutis aut sapientiæ exercitium. — Hæc Albertus. Qui et per alia signa probat paradisum esse situatum in loco præfato.

Consonat Thomas, dicendo : Origenes dixit paradisum non esse locum corporalem, sed omnia quæ de paradiso dicuntur, allegorice de paradiso spirituali debere intelligi. Quod tanquam erroneum reprobat A Epiphanius Cypri episcopus, in quadam epistola ab Hieronymo translata. Simpliciter ergo est concedendum, quod sit locus corporeus, quem aliqui æstimant esse sub æquinoctiali ad orientem, quoniam locum illum quidam philosophi aiunt temperatissimum esse, atque exinde Nilus fluvius paradisi venire videtur. Nec probabile reputatur, alia animalia illuc potuisse venire, nisi aut virtute divina, ut quando adducta sunt ad Adam, ut videret quid *Gen.* II, 19. vocaret ea (nisi forte per interiorem re- B præsentationem id factum sit), aut dæmonis operatione, ut patet de serpente. Nec potuit locus ille agnosci nisi per revelationem divinam, quia non valet adiri, impedientibus montibus, aquis, aut intemperie aeris, in medio situatis. Positus quoque fuit homo in paradiso, ut custodiret ipse paradisum sibi (ne peccando amitteret eum, et operaretur), non quod in statu innocentiæ agricultura fuisset necessaria ac laboriosa ut modo, sed delectabilis ex consideratione divinæ providentiæ, et expe- C rientia naturalis virtutis. Vel ut Deus custodiret hominem ibi, sine cujus custodia nemo est tutus ; et operaretur, eum spiritualiter ad profectum colendo. Fons quoque paradisi ex Oceano habet ortum, sicut et flumina cetera : hinc primum exordium quatuor fluminum paradisi exstat Oceanus, proxima vero eorum origo est fons præfatus. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte, quæstione centesima secunda : Paradisus, inquit, in orien- art. 1. te convenienter creditur situs, quia in no- D bilissimo terræ loco est positus. Oriens autem est dextra cœli, quoniam inde incipit motus, ut patet secundo Cœli : dextera vero nobilior est sinistra. — Fuit autem art. 2. primus homo immortalis et incorruptibilis : non quod corpus ejus in se incorruptibilitatem habuerit, sed quoniam inerat animæ vis præservandi corpus suum a corruptione et morte, videlicet originalis justitia, etc. Corpus vero humanum corrumpi potest a principio interiori et exteriori. Ab interiori, per consumptionem humidi ra-

dicalis ac senectutem, cui consumptioni obsistere potuit per esum ciborum. Porro inter exteriora corrumpentia, præcipuum esse videtur aer distemperatus : ideo contra hoc datus fuit homini paradisus, temperatissimo, tenuissimo atque purissimo aere circumfulgens. Unde qui dicunt paradisum esse sub circulo æquinoctiali, opinantur sub circulo illo esse temperatissimum locum, propter æqualitatem dierum et noctium. Et quia sol nunquam elongatur ab eis, non est ibi superabundantia frigoris aut caloris, quoniam etsi sol super illorum capita transeat, non tamen diu in hac dispositione ibi moratur. Verumtamen Aristoteles in libro Meteororum ait expresse, quod regio illa est inhabitabilis propter æstum : quod probabilius esse videtur, quoniam terræ per quas nunquam sol pertransit in directum capitis, intemperatæ sunt in calore, propter solam solis vicinitatem. Sed quidquid sit de hoc, credendum est paradisum in loco temperatissimo esse. — Factus est etiam primus homo extra paradisum, ad innuendum quod locus ille concessus esset homini supernaturaliter ex liberalitate Creatoris, sicut et originalis justitia, non ex debito humanæ naturæ. Mulier tamen facta est in paradiso : non quia dignior viro, sed ob dignitatem principii sui, quia ex viro ibi jam posito est formata. Hinc et filii fuissent nati in paradiso, in quo parentes jam fuerant constituti. Hæc Thomas in Summa.

art. 4.

At vero Petrus : Paradisus, ait, est hortus seu locus deliciarum. Quod dupliciter potest intelligi, utpote deliciarum perpetuarum, aut temporalium. Et secundum hoc distinguitur paradisus cœlestis et terrestris. Locus perpetuarum deliciarum dupliciter sumitur, scilicet proprie pro cœlo empyreo, et improprie pro statu beatitudinis, ut in Evangelio : Hodie mecum eris in paradiso. Locus quoque temporalium deliciarum dupliciter capitur, videlicet proprie, de quo hic agitur, et metaphorice pro statu beatitudinis hominis primi. Atque, ut asserit Damascenus, in utroque

*Luc.* xxiii, 43.

A positus fuit homo, puta : in loco corporalium deliciarum secundum corpus, et in loco spiritualium deliciarum secundum spiritum, inde transferendus in locum perpetuarum deliciarum tam corporalium secundum corpus, quam spiritualium secundum spiritum. Sicque quadrupliciter sumitur paradisus. Hæc Petrus.

Verumtamen cœlum empyreum non est locus corporalium deliciarum eo modo quo Sarraceni ponunt carnales delicias in suo paradiso terrestri secundum gustum B et tactum ; sed secundum visum atque auditum, aut etiam odoratum, quoniam corpora glorificata suavissime redolebunt, quemadmodum corpora damnatorum fœdissima erunt. — Hoc quoque pensandum, quod paradisus in Scripturis interdum accipitur quinto modo, pro quocumque loco amœno et pulchro, ut in Ezechiele : Fili hominis, dic Pharaoni et populo ejus, Cui similis factus es in magnitudine tua? Ecce Assur quasi cedrus in Libano. Cedri non fuerunt altiores illo in paradiso Dei ; omne C lignum paradisi Dei non est assimilatum illi. Quæ ad litteram dicta sunt de rege Ægypti et rege Assyriorum.

*Ezech.* xxxi, 2, 3, 8.

Insuper de altitudine paradisi terrestris loquitur Petrus : Quum sola tria elementa, terra, aqua, aer, secundum superficies suas jungantur, paradisus terrestris non transcendebat spatium aeris. Quumque interstitium aeris triplex sit, scilicet infimum, in quo volitant aves ; medium, in quo fiunt superiores impressiones ; et supremum serenum, in quo non sunt venti, nec D pluviæ, nec vapores : locus ille transcendebat interstitium primum ac medium, perveniens usque ad supremum aerem purissimum, in quo ex triplici causa fuit temperamentum maximum. Habebat quippe calorem ex vicinitate sphæræ ignis, et oppositione directa solis, ac duplici transitu ejus in anno super zenith capitis eorum, id est per punctum in cœlo superpositum capitibus eorum. Sed hunc calorem triplex causa concurrens temperabat. Una, subtilitas aeris, ob quam effectus radiorum

solis minus poterat ei incorporari, sicut A ignis in panno minus fortiter agit quam in ligno. Altera, impermixta puritas ejus, quia usque ad locum illum terreni vapores non ascendebant. Tertia, altitudo ejus, quia usque ad locum illum radii a terra non reflectebantur. Quamvis itaque paradisus sit sub torrida zona et circulo æquinoctiali, non tamen habet immoderatum calorem : quia intemperantia illa caloris est in parte aeris inferiori, non in superiori. Quod vero paradisus dicitur pertingere usque ad globum lunæ, per hyperbolen dictum est, B ad denotandum inconsuetam altitudinem ejus, sicut de navigantibus in mari, seu
Ps. cvi, 26. de fluctibus maris fertur in Psalmo : Ascendunt usque ad cœlos, et descendunt usque ad abyssos. — Postremo, quamvis aqua diluvii non pervenit usque ad paradisum, tamen ignis conflagrationis pertin-
Cf. II Petr. iii, 7. * Lyra get ibi. Et si instetur, quia secundæ Petri tertio asserit Glossa*, Ascendet ignis ille quantum aquæ diluvii ascenderunt; dicendum, quod ignis ille duplicem habebit effectum, videlicet purgationis et innova- C tionis. Et quantum ad effectum purgationis, ascendet quantum aquæ diluvii; sed quoad innovationis effectum, magis ascendet. Hæc Petrus.

Cujus positio, quantum ad hoc quod dicit paradisum transcendere medium interstitium aeris, videtur multis incerta. Imo dicunt quamplures, quod non pertingit usque ad medium interstitium aeris. Quod in parte prima Summæ, quæstione centesima secunda, Thomas videtur sentire, dicendo:
art. 1. Quidam dicunt, quod paradisus pertinge- D bat usque ad globum lunarem, id est usque ad interstitium aeris medium, in quo generantur venti ac pluviæ, quia dominium super evaporationes præsertim attribuitur lunæ. Sed secundum hoc locus ille non esset conveniens habitationi humanæ, quoniam ibi est intemperies maxima, et quia aer non est ibi contemperatus complexioni humanæ, sicut aer inferior terræ magis vicinus. — Verumtamen Richardus ait cum Petro, quod paradisus transcendit medium interstitium aeris, et summum interstitium ejus subintrat, nec tamen sphæram lunæ attingit. Puto præterea in isto certitudinem sine revelatione haberi aut non vel vix posse.

Nihilo minus Bonaventura consimilia scribit dictis Richardi et Petri, additque : Universitas lignorum paradisi comprehenditur differentiis tribus, secundum quod ad triplicem hominis utilitatem ordinabantur. Aut enim ordinabantur ad commodum corporis, ut ligna fructifera, quæ ad corporis sustentationem alimenta præbebant; aut ad commodum animæ, ut lignum scientiæ boni et mali, quod ordinabatur ad probationem obedientiæ hominis; aut ad utilitatem conjuncti, ut lignum vitæ, quod contulit ad vitæ humanæ perpetuationem. Verum de his lignis duo sunt tantummodo nominata ob suos spirituales ac speciales effectus, propter quos Deus ea constituit in medio paradisi, unum juxta aliud, quatenus ex uno homo conciperet affectum amoris, ex alio affectum timoris: sicque, quasi opposita juxta se posita, elucescerent clarius, et homo abstinendo ab uno, mereretur refici sufficienter ex altero. Itaque Deus posuit hominem in paradiso, ut esset facilitas perveniendi ad patriam, atque ut Deus ostenderet homini benevolentiam suam, cui tam amœnum locum paravit, et ita habitaculi exterioris amœnitas corresponderet interioribus deliciis quas habet anima, quæ templum est Dei, et quales habuit anima hominis primi. — Præterea extra paradisum condidit hominem, quatenus homo magis attenderet beneficium Creatoris, dum se in locum tam deliciosum vidit aliunde adductum. Et quamvis Deus casum hominis præcognovit, attamen eum in paradiso locavit, ut homo inde ejectus, melius sciret quæ et quanta bona amisit, et quanta mala incurrit peccando. Hæc Bonaventura.

Porro Alexander de his præclarissime scribit; et universa jam introducta, in ejus scriptis contineri videntur. Scribit autem modeste, nec de incertis assertorie loqui-

tur. Testatur tamen primum hominem factum A in agro Damasceno de terra rubra, et inde translatum in paradisum, quatenus visa terra extra paradisum, ipsum paradisum sibi ipsi ac posteris diligentius custodiret, non transgrediendo Dei præceptum, ac tanto beneficio limpidius cognito, gratior esset Deo.

Additque Alexander : Ex probabili positione aliorum expositorum Scripturæ oritur dubium ubi situs sit paradisus. Æstimant namque quod sit in sectione (id est loco divisionis) orientali duorum marium, puta B Oceani et Mediterranei. Ait quippe Isidorus duodecimo libro Etymologiarum : Oceanum Græci et Latini dicunt circulum ambientem orbem terræ. Mare vero Magnum est, quod ab occasu ex Oceano fluit et in meridiem vergit, ac deinde tendit ad septentrionem : quoniam cetera maria in comparatione illius, minora sunt. Illud etiam est mare Mediterraneum, quia per mediam terram usque ad orientem diffunditur. Dicunt ergo, quod paradisus sit in sectione marium illorum, puta in angulo C orientali terræ habitabilis. Ex quo situ ponunt, quod paradisus sit in circulo æquinoctiali. Quod ita persuadetur. Circulus æquinoctialis dividit sphæram cœlestem in duo æqualia, qui secundum quamlibet sui partem æqualiter distat a polo utroque : hinc circulus iste dividit sphæram in duo æqualia super ejus centrum. Si ergo mare Mediterraneum transit in orientem per mediam terram, transit sub circulo æquinoctiali in illa parte in qua vergit in orientem. Nam, teste Isidoro, quamvis mare D Magnum, quod vocatur Mediterraneum, fluens ab Oceano a parte occasus, aliquando transeat per meridiem in septentrionem, nihilo minus secando terram per medium, transit in orientem. Unde dicit Isidorus : In parte orientali, secando terram in medio terræ, transit in Oceanum. Medium autem terræ est sub circulo æquinoctiali. Sicque patet quod angulus orientalis juxta sectionem prætactam, est sub circulo ante dicto, quare et paradisus. — Hæc Alexander.

Præterea a præinductis Scotus dissentit: De altitudine (inquiens) paradisi dicunt nonnulli, quod pertingit usque ad globum lunarem. Quoad longitudinem vero, dicunt ipsum esse ad orientem : nam alia translatio habet, Paradisus quem plantavit Deus ad orientem. Quantum ad latitudinem, dicunt ipsum esse sub æquinoctiali, et quod locus æquinoctialis est maxime habitabilis, quoniam sol velocissime ibi pertransit: ideo pauciores ibi facit reflexiones. Verum si ratio attendatur, videtur concludere magis oppositum : quia quum motus causet calorem, major et fortior motus majorem ac fortiorem calorem causabit. Responsio quoque illa in se non valet, sed est falsi contentiva. Ideo recurrendum ad Avicennam primo Canonis, et ad Ptolemæum libro de Dispositione sphæræ.

Quantum ad hoc, quod dicunt esse ad orientem, dico quod in quocumque situ sit, potest intelligi esse ad orientem. Quilibet enim punctus in terra, potest intelligi esse ad orientem in comparatione ad cœlum, vel respectu diversorum situum terræ, præterquam respectu duorum polorum qui sunt immobiles. Unde per esse in oriente, non habetur aliqua determinatio terræ præcisa in qua paradisus exsistat. — Nec potest paradisus attingere usque ad medium interstitium aeris, quoniam locus frigidissimus ibi est perpetue, secundum Philosophum. Cujus causa positiva est frigiditas nubium; causa vero privativa est duplex carentia, videlicet carentia caloris generati per reflexionem radiorum a terra, atque carentia caloris causati a sole directe. Quum ergo paradisus sit locus habitationi humanæ conveniens, sequitur quod non pertingit tam alte, nisi ponatur locus hujusmodi accidentaliter temperatus, ut sunt loca sub polo arctico, secundum Martianum in Mundi descriptione, et Plinium secundo Naturalium. Nec valet argumentum de diluvio, quia aquæ diluvii inundaverunt miraculose, utpote ascendentes ad puniendum peccatores. Quum ergo in paradiso non fuerint peccatores,

non debebant illuc ascendere. — Quod autem dicunt, sub æquinoctiali esse regionem temperatam, non videtur verum : quia dum hiems est frigidissima nobis, non removetur sol ab eis nisi per gradus viginti quatuor ; et tunc est eis propinquior quam nobis in maxima æstate, in qua distat a nobis per gradus viginti quinque. Ergo plus habent de calore in fortissima hieme, quam nos in fortissima æstate.

Dico ergo, quod paradisus non est in tanta altitudine, nec sub æquinoctiali, sed in regione temperata ; nec necessarium est quod sit ad orientem : et si ibi est, tamen est æque temperata. — Hæc Scotus.

Cujus positio nullius censetur vigoris, utpote tot sanctis authenticisque doctoribus contraria. Cujus etiam persuasiones solutæ sunt in dictis Petri, Richardi ac aliorum. Nec formaliter arguit. Nam contra illud quod alii dicunt, habitationem sub æquinoctiali esse temperatam quoniam sol velocissime ibi pertransit, sic argumentatur : Quanto motus est major et fortior, tanto majorem et fortiorem inducit calorem. Quod concedendum est, ceteris paribus. Experientia vero pandit, quod motus quantumcumque fortis et magnus, tanto minus calefacit, quanto recedit celerius ; et tanto plus incalescit, quanto diutius immoratur. Insuper positio alia non dicit paradisum esse in medio interstitio aeris : idcirco ex hoc quod medium illud probatur frigidissimum esse, non improbatur positio illa.

Hinc Durandus contra opinionem hanc loquitur : Quæritur ubi sit paradisus terrestris. Dicendum, quod sub æquinoctiali, sed in monte elevato super communem altitudinem montium, ubi nec aquæ diluvii attigerunt. Est autem locus ille temperatus non ex natura climatis, sed ex situ et altitudine loci. Reflexio enim radiorum solis in locis planis illius climatis quum sit ad angulos rectos quandoque, puta in puncto Libræ atque Arietis, quæ tangunt æquinoctialem, quandoque ad angulos quasi rectos, videlicet omnibus temporibus aliis, causat ardorem nimium, et forte inflammat aerem : qui inflammatus et motus, forsan in Genesi vocatus est gladius flammeus et versatilis. Sed reflexio illa non pertingit usque ad altitudinem paradisi terrestris. Verum istud quibusdam non placet, imo dicunt impossibile esse quod supra medium aeris interstitium in quo est locus perpetuæ frigiditatis, sit habitabilis locus, quum secundum historiographos, aer super montem Olympum ob suam raritatem ineptus sit respirationi humanæ : quanto magis in paradiso, si altior esset Olympo ? Hinc dicunt, quod locus temperatus pro habitatione humana solum est super terram sub interstitio aeris medio, et ipse paradisus non sub æquinoctiali. — Quod vero aqua non ascenderit super paradisum, quum ascenderet super montes altiores eodem, dicunt factum miraculose, etc., ut supra. Sed istud non videtur rationabiliter dictum : quoniam non est ad miraculum recurrendum, ubi veritas potest salvari naturali ratione et cursu rerum. Nunc autem rationabiliter est ostensum, qualiter super medium interstitium aeris valeat esse habitabilis locus, præsertim quum contraria non collocentur immediate. Quum ergo medium illud interstitium sit excessivæ frigiditatis, non est probabile quod interstitium superius proximum sibi, sit excessivæ caliditatis. Hæc Durandus.

Cujus verba non sunt intelligenda juxta quorumdam simplicium imperitam imaginationem, putantium paradisum terrestrem esse quasi hortum angustum aut habitationem paucorum, quum sit regio grandis seu terra latissima, pro totius humani generis inhabitatione sufficiens in innocentiæ statu.

Amplius Parisiensis primo libro de Universo : Incipiam (inquit) loqui de paradiso terrestri, quem Deum plantasse ad orientem seu ab initio Moyses scripsit. Sunt quoque de eo narrationes historiographorum, ac testimonia experimentatorum, qui

*Gen.* III, 24.

*Ibid.* II, 8.

eum se vidisse testati sunt, et posteris tradiderunt. Testantur hoc idem quatuor nobilissima flumina ex ipso manantia, per hoc quod ortus seu origo eorum nec ex maribus, neque ex fontibus totius nostræ habitationis invenitur consistere. Et laboratum est a regibus antiquis Ægypti et orientalibus in investigatione originis Nili, quæ nondum inventa est; sed hoc solum inventum est, quod ab extremis orientis finibus fluunt. Hinc constat ortum eorum non innotuisse hominibus, nisi aut per primos parentes, qui ibi fuerunt, aut per spiritum prophetiæ quo Moysi creditur revelatum. Omnis demum recte intelligens, intelligit paradisum non minoris amplitudinis aut latitudinis esse, quam tota est major India aut Ægyptus, utpote totius humani generis habitationi primitus deputatum. — Quidam vero dixerunt paradisum regionem esse a tota terra, quæ in medio cœli est, longo tractu terræ, maris, aerisque distantem, et usque ad lunarem circulum elevatam. Quod nec ratio patitur, nec natura : quoniam tantam molem sustinere aer non posset, et regio ista in igne esset elementari, induceretque interdum eclipsim lunæ ac solis, præsertim in partibus orientalibus Armeniæ majoris ac Indiæ, et videretur a proximioribus terris. Manifestum est ergo, paradisum terrestrem esse magnam partem totius corporis terræ, et esse in extremis finibus orientis; estque verisimile quod sit extremitas terræ a parte orientis.

Præterea mirum videtur, quum Creator præviderit primos parentes tam modico tempore ibi mansuros, cur propter homines creaverit paradisum, quum omnes privati sint illo. Ad quod dico, quod habitatio paradisi non convenit hominibus pro statu hujus miseriæ ac corruptionis, in quo corporales deliciæ eis non prosunt, sed obsunt. Sed in statu innocentiæ aliter fuit, in quo sensualitas rationi fuit sine renisu subjecta. Multa quoque sunt propter hominem facta quæ in ipsius non veniunt usum, ut sunt innumerabiles pisces ac

A bestiæ. Sunt etiam aliæ multæ paradisi utilitates. Nam confert ad decorem et ordinem universi, estque materia et objectum contemplandi altissimum, atque memoriale præclarum caritatis, misericordiæ ac munificentiæ Dei ad homines protoplastos ac posteros eorumdem, quibus tot ac tanta bona paravit, contulit aut conferre disposuit, et contulisset nisi ex parte ipsorum fuisset defectus.

Alia quædam scribit de his Guillelmus, quæ sententialiter sunt inducta. Recitat
B quoque quædam deliramenta stultissima Judæorum, dicentium quod arbor seu lignum vitæ habuit in altitudine iter quingentorum annorum; grossities vero trunci seu stipitis ejus major erat grossitie totius terræ. Quam etiam arborem asserunt ambulasse. His addit : Nec mireris fructum ligni vitæ habuisse virtutem conservativam vitæ humanæ perpetuo, quum myrrha et aloe, sal et balsamum, corpora hominum corrupta et mortua, a corruptione, putrefactione et fœtore diu præservent.
C Sic et medicinæ quædam vitam prolongant conservando naturalem humorem aut vitalem calorem, vel purgando aut removendo corruptiva vitæ humanæ. Sunt item quædam habentia renovativam virtutem, quam quidam in se ipsis renovationem sortiti sunt et experti, ut carnes serpentium, qui tyri vocantur. — Hæc Guillelmus.

In præinductis vero verbis Guillelmi aliqua continentur, quæ pariunt quæstionem, ut quod ait seu refert experimentatores quosdam paradisum vidisse, et neminem
D invenisse ortum fluminis paradisi. Nullus namque mortalium naturali potentia corporeis oculis paradisum conspexit, nec experimentatorum quispiam illuc adductus est. Nam et ipse Guillelmus in verbis testatur præhabitis, quod sola primorum parentum relatione atque prophetica Moysis revelatione paradisus innotuit.

De hoc paradiso loquitur Damascenus libro secundo : Quia ex visibili et invisibili creatura conditurus erat hominem Deus secundum propriam imaginem et si-

militudinem, tanquam regem et principem omnis terræ et omnium quæ sunt in ea, constituit ante eum quasi regiam aulam, in qua conversans, beatam et omnium* divitem duceret vitam. Et hic est paradisus divinus, manibus Dei in Eden plantatus, promptuarium exsultationis universæ ac gaudii. Eden enim voluptas interpretatur. In oriente est, omni terra excelsior, temperatissimo, purissimo ac tenuissimo aere circumfulgens, plantis floridis semper comatus, ac bono odore plenus, repletus lumine pulchritudinis universæ. Alia multa sublimia inde disseruit Damascenus.

* omnino

Porro de quibusdam fluviis paradisi beatus Augustinus in libro de Civitate Dei, Beda et alii fide digni, testati sunt quod in certis terræ locis oriri atque erumpere reperiuntur. Propter quod etiam quidam increduli scripturam Geneseos fictam fabulam reputarunt. Verum, sicut prætactum est, primus et originalis ortus ipsorum est in paradiso ex fonte in eo scaturiente, qui ex Oceano trahit originem. Decurrendo autem per terram, alicubi in voraginibus absorbentur et currunt sub terra, iterumque erumpunt : et hoc latuit perfidos. Nilus vero continuo fluxu sine hujusmodi absorptione currere recitatur, ita quod nullibi in terra habitabili invenitur ejus origo.

# DISTINCTIO XVIII

## A. *De formatione mulieris.*

* costa

Gen. II, 21, 22.

IN eodem quoque paradiso mulierem formavit Deus de substantia* viri, sicut post plantatum paradisum hominemque in eo positum, et post universa animalia ad eum ducta, suisque nominibus designata, subnectit Scriptura : Immisit Deus soporem in Adam. Quumque obdormisset, tulit unam de costis ejus, et formavit eam in mulierem.

## B. *Quare virum prius, et postea de viro mulierem creavit, non simul utrumque.*

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 3.

Hic attendendum est, quare non creavit simul virum et mulierem, sicut angelos, sed prius virum, deinde mulierem de viro. Ideo scilicet, ut unum esset generis humani principium, quatenus in hoc et superbia diaboli confunderetur, et hominis humilitas Dei similitudine sublimaretur. Diabolus quippe aliud a Deo principium esse concupierat. Ideoque, ut ejus superbia retunderetur, hoc homo in munere accepit quod diabolus perverse rapere voluit, sed obtinere non potuit. Et per hoc imago Dei in homine apparuit, quia sicut Deus omnibus rebus exsistit principium creationis, ita homo omnibus hominibus principium generationis. Ideo etiam ex uno homine omnes esse voluit Deus, ut dum cognoscerent se ab uno esse omnes, se quasi unum amarent.

### C. *Quare de latere viri, non de alia corporis parte formata sit.*

Quum autem his de causis facta sit mulier de viro, non de qualibet parte corporis viri, sed de latere ejus formata est, ut ostenderetur quia in consortium creabatur dilectionis; ne forte si fuisset de capite viri facta, viro ad dominationem videretur præferenda; aut si de pedibus, ad servitutem subjicienda. Quia igitur viro nec domina nec ancilla parabatur, sed socia, nec de capite nec de pedibus, sed de latere fuerat producenda, ut juxta se ponendam cognosceret quam de suo latere sumptam didicisset. Hugo. de Sacram. lib. I, p. IV, c. 35.

### D. *Quare dormienti, et non vigilanti costa subtracta sit.*

Non sine causa dormienti quoque viro potius quam vigilanti detracta est costa, de qua mulier in adjutorium generationis viro est formata, sed ut nullam in eo sensisse pœnam monstraretur, et divinæ simul potentiæ opus mirabile ostenderetur, quæ hominis dormientis latus aperuit, nec eum tamen a quiete soporis excitavit. In quo etiam opere sacramentum Christi et Ecclesiæ figuratum est : quia sicut mulier de latere viri dormientis formata est, ita Ecclesia ex sacramentis, quæ de latere Christi in cruce dormientis profluxerunt, scilicet sanguine et aqua, quibus redimimur a pœnis, atque abluimur a culpis. Ibid. c. 36.

### E. *Quod de illa costa sine extrinseco additamento facta fuit mulier per Dei potentiam, sicut quinque panes in se multiplicati sunt.*

Solet etiam quæri, utrum de illa costa sine adjectione rei extrinsecæ facta sit mulier. Quod quibusdam non placuit. Ceterum si ad perficiendum corpus mulieris Deus extrinsecum augmentum addidisset, majus illud esset quam ipsa costa. Ideoque potius de illo addito quam de ipsa costa mulier facta deberet dici, de quo plures accepisset substantiæ partes. Restat ergo ut de sola ipsius costæ substantia sine omni extrinseco additamento per divinam potentiam in semetipsa multiplicata, mulieris corpus factum dicatur : eo sane miraculo, quo postea de quinque panibus Jesu cœlesti benedictione multiplicatis, quinque millia hominum satiata sunt. Illud etiam sciri oportet, quod quum angelorum ministerio facta sit mulieris formatio, non est eis tamen tribuenda creationis potentia. Angeli enim nullam possunt creare naturam, ergo nec formare costam in mulierem, nec carnis supplementum in locum costæ : non quod nihil agant ut aliquid creetur, sed non ideo creatores sunt, sicut nec agricolæ segetum vel arborum. Solus Deus, id est Trinitas, est creator. Facta est ergo femina a Deo, etiam si costa ministrata sit per angelos.

Id. Summa Sent. tract. III, c. 3. — *Matth.* XIV, 17-21. — Aug. de Genesi ad litt. lib. IX, n. 26.

### F. *Utrum secundum superiores an secundum inferiores causas ita illa facta sit mulier, id est, an ratio seminalis id haberet ut ita fieret, an tantum ut ita fieri posset, sed ut sic fieret, in Deo tantum esset causa.*

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 3.

Sed quæritur, an ratio quam Deus primis operibus concreavit, id haberet ut secundum ipsam ex virili latere feminam fieri necesse foret, an hoc tantum ut fieri posset. Ad quod sciendum est, omnium rerum causas in Deo ab æterno esse. Ut enim homo sic fieret, vel equus, et hujusmodi, in Dei potentia et dispositione ab æterno fuit. Et hæ dicuntur primordiales causæ : quia istas aliæ non præcedunt, sed istæ alias, quæ sunt causæ causarum. Quumque unum sit divina potentia, dispositio sive voluntas, et ideo una omnium principalis * causa, tamen propter effectus diversos pluraliter dicit Augustinus causas primordiales omnium rerum in Deo esse, inducens similitudinem artificis, in cujus dispositione est, qualis futura sit arca. Ita et in Deo uniuscujusque rei futuræ causa præcessit. In creaturis vero, quarumdam rerum sed non omnium causæ sunt, ut ait Augustinus, quia inseruit Deus seminales rationes rebus, secundum quas alia ex aliis proveniunt : ut de hoc semine tale granum, de hac arbore talis fructus, et hujusmodi. Et hæ quoque dicuntur primordiales causæ, etsi non adeo proprie : quia habent ante se causam æternam, quæ proprie et universaliter prima est. Illæ vero ad res aliquas dicuntur primæ, quæ scilicet ex eis proveniunt. Ideo etiam primordiales dicuntur, quia in prima rerum conditione rebus a Deo insitæ sunt : et sicut creaturæ mutabiles sunt, ita et hæ causæ mutari possunt; quæ autem in immutabili Deo causa est, mutari non potest.

* primordialis

Aug. de Genesi ad litt. lib. IX, n. 32.

### G. *Distinctio causarum et rerum perutilis, scilicet quod quædam in Deo et in creaturis, quædam in Deo tantum sunt.*

Hugo, ubi supra.

Omnium ergo rerum causæ in Deo sunt, sed quarumdam causæ et in Deo sunt et in creaturis, quarumdam vero causæ in Deo tantum sunt; et illarum rerum causæ dicuntur absconditæ in Deo, quia ita est in divina dispositione, ut hoc vel illud fiat, quod non est in seminali creaturæ ratione. Et illa quidem quæ secundum causam seminalem fiunt, dicuntur naturaliter fieri, quia ita cursus naturæ hominibus innotuit; alia vero præter naturam, quorum causæ tantum sunt in Deo. Hæc autem dicit Augustinus esse illa quæ per gratiam fiunt, vel ad ea significanda non naturaliter sed mirabiliter fiunt. Inter quæ mulieris facturam de costa viri ponit, ita dicens : Ut mulierem ita fieri necesse foret, non in rebus conditum, sed in Deo absconditum erat. Omnis creaturæ * cursus habet naturales leges. Super hunc naturalem cursum Creator habet apud se posse de omnibus facere aliud quam eorum naturalis ratio habet, ut scilicet virga arida repente floreat, fructum gignat, et in juventute sterilis femina in senectute pariat, ut asina loquatur, et hujusmodi. Dedit autem naturis, ut ex his etiam hæc fieri possent, non ut in naturali motu

Aug. op. cit. n. 33.

* naturæ

*Num.* XVII, 8. *Gen.* XXI, 2. *Num.* XXII, 28.

haberent. Habet ergo Deus in se absconditas quorumdam futurorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque implet non opere providentiæ quo naturæ subsistunt ut sint, sed quo illas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit. Omnium ergo quæ ad gratiam significandam, non naturali motu rerum sed mirabiliter facta sunt, absconditæ causæ in Deo fuerunt : quorum unum erat, quod mulier facta est de latere viri dormientis. Non habuit prima rerum conditio ut femina sic fieret, sed ut fieri posset, ne contra causas quas Deus voluntarie instituit, mutabili voluntate aliquid facere putaretur.

### H. *De anima mulieris, quæ non est ex anima viri, ut quidam putaverunt, dicentes animas esse ex traduce.*

Quemadmodum mulieris corpus de viri corpore traductum fuit, ita putaverunt aliqui ipsius animam de viri anima propagatam, et omnes animas præter primam de traduce esse sicut corpora. Alii autem putaverunt, simul omnes animas ab initio creatas. Catholica autem Ecclesia nec simul nec ex traduce factas esse animas docet, sed in corporibus per coitum seminatis atque formatis infundi, et infundendo creari. Unde in Ecclesiasticis dogmatibus : Animas hominum non esse ab initio inter ceteras intellectuales creaturas *, nec simul creatas, sicut Origenes fingit, dicimus, neque in corporibus per coitum seminari, sicut Luciferiani, Cyrillus et quidam Latinorum præsumptores affirmant. Sed dicimus corpus tantum per conjugii copulam seminari ; creationem vero animæ solum Creatorem nosse, ejusque judicio corpus coagulari in vulva, et compingi atque formari, ac formato jam corpore, animam creari atque infundi, ut vivat in utero homo ex anima constans et corpore, et egrediatur vivus ex utero, plenus humana substantia. Hieronymus etiam anathematis vinculo illos condemnat qui animas ex traduce dicunt, inducens auctoritatem Prophetæ : Qui finxit sigillatim corda eorum. Hoc satis, inquit, innuit Propheta quod non ipsam animam de anima facit Deus, sed sigillatim animas de nihilo creat.

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 3.
Gennad. de Eccles. dogmat. c. 14.
* naturas
Hier. Contra Joan. Hierosol. n. 21.
*Ps.* XXXII, 15.

## SUMMA
### DISTINCTIONIS OCTAVÆDECIMÆ

In duabus præcedentibus distinctionibus tractavit Magister de homine protoplasto, videlicet viro. Hic agitur de femina prima, illius uxore. Et primo ostendit causam ejus materialem, deinde causam efficientem, quia a Deo ex costa viri formata est supernaturaliter seu miraculose. Et circa hoc movet dubia aliqua, utpote : cur Deus non simul produxit utrumque; et cur potius de costa viri, quam de alia A parte corporis ejus sit facta; cur item ex costa dormientis magis quam vigilantis. Amplius circa hoc tangit duas difficultates. Prima est, an de sola costa viri formatum sit corpus mulieris sine alterius materiæ additione. Secunda, an in costa viri fuit ratio seminalis ad hoc quod ex ea formaretur feminæ corpus. Quocirca tangit distinctionem inter rationes primordiales et seminales, et inter effectus naturales ac miraculosos. Ultimo sciscitatur ac docet, quando et qualiter producta sit anima B mulieris, imo et ceterorum, ac circa hoc excludit errores.

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quæritur primo, **Utrum ex sola costa viri formatum et factum sit corpus primæ mulieris.**

Videtur quod non. Primo, quoniam costa illa non continebat totam substantiam corporis mulieris illius : ergo aliquid materiale est additum ei. — Secundo, in prima rerum institutione Deus unumquodque produxit prout suæ conveniebat naturæ,
B Augustino super Genesim protestante : In rerum creatione non quæritur quid Deus sua omnipotentia facere potuit, sed quid rerum natura sustinuit seu exegit. Feminam vero ex costa viri produci, non est naturale. — Tertio, costa illa ad viri integritatem pertinuit : ergo ea illi subtracta, mansit truncatus et imperfectus. Et quæritur, in quo amborum costa illa resurget. — Quarto, in ceteris animalibus perfectis prima individua, masculus et femina, sunt simul producta, non unum ex
C alio : ergo in humana specie ceteris nobiliori, sic fieri debuit. — Quinto, in costa illa non potuit alia forma substantialis induci, nisi priori sublata : ergo costa illa corrupta fuit antequam ex ea mulier formaretur.

Gen. II, 21, 22. In oppositum est Scriptura.

Ad hoc Thomas respondet : Secundum Catholicos dubium non est quin mulier de costa viri sit facta, quamvis Judæi multa circa hoc fabulentur. Non enim magis im-
D possibile est Omnipotenti, mulierem ex costa viri formari, quam virum de limo terræ produci, quum utrumque secundum naturam impossibile reputetur. Modum vero quo id factum est, diversimode diversi assignant. Magister enim in textu et Hugo de S. Victore, dicunt ex costa viri corpus mulieris esse formatum sine additione alicujus seu novæ materiæ creatione. Quod intelligibile non videtur. Si etenim per multiplicationem materiæ dicant hoc fa-
A ctum, oportet multiplicationem hanc aut secundum quantitatem tantum attendi, aut secundum materiæ essentiam. Si primo modo, sic oportet ut eadem materia numero, quæ primo stetit sub dimensionibus parvis, postmodum majores dimensiones receperit : et hoc est rarefieri, ut quarto dicitur Physicorum; sicque corpus mulieris per rarefactionem esset formatum : quod est impossibile manifeste, quoniam sic corpus mulieris fuisset rarius aere. Si autem multiplicatio essentiam attingat mate-
B riæ, quum nil aliud sit multiplicari, quam aliquid quod prius non fuit, fieri, oportet aliquid nunc esse sub forma corporis mulieris, quod prius sub forma costæ non fuit. Quod necessario est vel per conversionem alterius corporis in corpus mulieris, cujus materia sub forma corporis mulieris permaneat, aut per hoc quod aliquid materiæ sit de novo creatum : et hoc esset per additionem novæ materiæ de novo creatæ, aut aliunde acceptæ. Sic quoque panum multiplicatio accipi potest. Potius
C tamen videtur factum per additionem materiæ præexsistentis, quum omnia simul esse creata saltem in materia, Sancti communiter tradant. Verumtamen corpus mulieris non dicitur factum ex illo adjecto, quia adjectum illud non venit in materiam mulieris nisi per costam viri : quemadmodum menstruum dicitur materia embryonis, quamvis oporteat ex cibis acceptis corpus embryonis augeri; ita et aqua mediante vino in sanguinem Christi transsubstantiatur, quamvis esset major quanti-
D tas aquæ, dummodo virtute vini fortioris posset absorberi.

Et per hoc patet ad primum solutio. — Ad secundum dicendum, quod institutio naturalium rerum dupliciter potest considerari : primo, quantum ad modum fiendi; secundo, quantum ad proprietates consequentes res institutas. Modus autem fiendi in principio mundi naturalis esse non potuit, quum non præcesserint aliqua principia naturalia quorum actiones et passiones sufficerent ad effectus natu-

raliter producendos : idcirco oportuit per A divinam supernaturalem virtutem prima principia in naturis constitui, ut quod corpus hominis formaretur ex terra, corpus mulieris ex costa, sicque de aliis. Sed proprietates consequentes naturas institutas non sunt miraculo adscribendæ, ut quod aquæ super cœlos miraculose consistant. — Ad tertium, quod aliquid dicitur esse de perfectione alterius dupliciter. Primo, quia requiritur ad esse individui : sicque costa illa non fuit de perfectione integritateque viri. Secundo, quia exigitur ad B conservationem speciei, prout semen dicitur superfluum respectu individui, quod tamen necessarium est ad conservationem speciei : et ita costa exstitit de perfectione Adæ, in quantum principium generis humani. Hinc costa illa resurget in Eva, quum sit de personali integritate corporis ejus. Porro quod reservatur et ordinatur ad conservationem speciei, non solum sine dolore, sed etiam cum delectatione rescinditur : ideo sine afflictione Adæ costa illa separabatur ab eo. Vel dici potest, quod C divina virtute hoc accidit quod dolorem non sensit. — Ad quartum satis respondetur in littera. — Hæc Thomas in Scripto.

Præterea in prima parte, quæstione nonagesima secunda : Conveniens, inquit, fuit in prima rerum institutione, mulierem formari ex viro magis quam in animalibus aliis. Primo, ut in hoc quædam dignitas primo homini servaretur, quatenus sicut Deus est principium totius universi, sic primus homo esset principium totius generis humani. Secundo, ut mulierem tan- D quam ex se sumptam magis diligeret, et ei fidelius adhæreret. Tertio, quia (ut octavo dicitur Ethicorum) in genere humano vir et uxor conveniunt non solum ad generandum, sed etiam in relevamen curæ domesticæ ac mutuæ provisionis, in quibus quædam aptius fiunt per mulierem, in quibus tamen vir caput est mulieris : idcirco ex viro tanquam ex suo principio est formata. Quarta est ratio sacramentalis. Figuratur enim per hoc, quod Ecclesia

(art. 2.)

a Christo sumit exordium. Unde Apostolus : Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia. (*Ephes.* v, 32.)

Convenienter demum facta est Eva de costa Adæ. (art. 3.) Primo, ad significandum quod inter virum et mulierem debet esse socialis conjunctio, atque quod mulier non debet viro dominari, neque ab eo contemni : ideo non est facta de capite aut pedibus viri. Secundo, propter sacramentum : quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, videlicet sanguis et aqua, quibus Ecclesia est formata. (*Joann.* xix, 34.) — Fuit (art. 4.) quoque corpus Evæ immediate a Deo formatum. Naturalis quippe generatio cujuslibet speciei est ex determinata materia. Materia vero ex qua homo naturaliter generatur, est semen humanum, nec ex alia potest materia naturaliter generari. Verum solus Deus qui est institutor naturæ, potest præter ordinem naturalem res ipsas producere : ideo sicut ipse solus potuit virum de limo terræ formare, ita et mulierem de costa Adæ. Atque ut nono super Genesim loquitur Augustinus, quod ministerium angeli Deo exhibuerunt in formatione mulieris, ignotum est nobis. — Hæc Thomas in Summa.

Unde super Joannem asserit Augustinus, quod Deus misit soporem in Adam, et tulit unam de costis ejus, non ideo ne ipse Adam in abstractione costæ doleret. Quis enim sic dormit, ut ei non evigilanti ossa evellantur? An ideo Adam non sensit quoniam Deus avulsit? Potuit ergo et vigilanti sine ipsius dolore avellere. Sed ideo misit soporem in Adam, ad præfigurandum quod sicut de costa dormientis formata est femina, ita de latere Christi jam dormientis in cruce emanarent Ecclesiæ sacramenta, quibus formatur Ecclesia. Unus enim militum latus ejus lancea aperuit, etc. (*Joann.* xix, 34.)

Insuper Petrus : Quamvis (ait) sapientia Dei appareat in productione omnium rerum, excellentius tamen declaratur in constitutione rationalium creaturarum. Hinc quamvis sexus hominibus et bestiis sit

communis, in hominibus tamen est dignior ob eminentiam animæ rationalis. Ideo congruebat differentem esse modum formationis eorum. Nempe in sexu humano, ex superaddita ratione est tripliciter addita comparationis differentia : una, ad Deum efficientem; secunda, ad genus humanum ex se producendum; tertia, ad se invicem, scilicet viri ad mulierem et econverso. Prima est, quoniam solus homo inter animalia est Dei imago : ad quod insinuandum, voluit Deus quod sicut ab ipso est emanatio universorum, ita ex primo homine esset cunctorum processio hominum. Secunda est, quoniam individua speciei humanæ non solum confœderantur fœdere naturæ, sed et amicitiæ : idcirco ut omnes majori amicitia colligarentur, voluit Deus ut omnes ex uno procederent homine. Tertia est, quia in homine solo sexus virilis atque femineus miscentur secundum matrimonii legem : idcirco legem matrimonii exprimi decuit in ipsorum formatione. In qua lege principalitas regiminis est in viro : ideo mulier est formata ex eo. Sed penes utrumque est æqualitas obligationis, quantum ad actum conjugalem : ideo mulier facta est de latere viri; et quia a viro firmitatem sortitur, facta est de osse illius. Immisit quoque Dominus soporem contemplationis in Adam, ut eum supernaturaliter erudiret de horum significatione, quoniam exercitium sensuum a contemplatione impedit hominem. *Gen.* II, 23. Hinc ad se reversus, mox dixit : Hoc nunc os, etc. Hæc Petrus.

Idem Richardus, et addit : In conjugio magnum est sacramentum, id est sacrum signum unionis animæ cum Deo, et humanitatis cum Verbo æterno, Ecclesiæ quoque cum Christo. — Dicunt etiam Petrus, Richardus et alii quidam, quod secundum quosdam, corpus Evæ factum est de sola costa Adæ supernaturaliter multiplicata virtute divina, sicut de pane fit corpus Christi.

Summ. th. 2a part. q. 80. Ait item Albertus : Costa os durum est, non habens medullam. Ideo dicit Isidorus A libro Etymologiarum, capitulo decimo : Deus fecit homini viginti quatuor costas, tanquam totidem radios semicirculares, de spina dorsi contra se invicem procedentes ad viscerum munimentum. Quumque mulier formanda fuit de viro sapienter, oportuit quod ex ea viri parte formaretur in qua potissima est adjutorii virtus et ratio æqualitatis. Hoc autem est latus, quia in latere dextro est virtus ex qua est motus, et in sinistro est virtus per quam regyratio fit virtutis motivæ in dexterum, ut B iterum moveat. Secunda ratio est, quia cor nulla corporis membra æqualiter respicit nisi duo latera. Situs etenim cordis est in sinistro; ventriculum autem majorem apertum porrigit in dextrum : idcirco in partem dexteri lateris magis exsufflat spiritum et calorem, quam in sinistrum. Hinc partes laterum vicinius referuntur ad cor quam alia membra. Ideo quum mulier facta sit non ut subjicienda ancillariter, sed ut diligenda socialiter in ædificationem domus, quæ consistit in pueris C atque familia; ideo potissime facta est de latere viri. — Et formatum est corpus ejus in instanti divina virtute : quod a Deo dumtaxat fieri potuit. Angeli tamen ministraverunt exhibueruntque costam ad formandum illud ex ea. Non autem producunt effectum, nisi semina rerum colligendo et adhibendo : quod instantanee fieri nequit, quamvis fiat velocius quam per naturam.

Si præterea quæratur, cur Deus pro costa supplevit carnem, et non potius os seu costam; dicendum, quod opera Dei ad in- D structionem sunt futurorum. Hinc dixerunt antiqui, quod mulier ex complexione mollis ac fragilis, facta est ex osse viri, ut sciat se a viro debere accipere disciplinam continentiæ ac virtutis. Caro autem suppleta est, et non os, ut vir sciat se a muliere debere accipere emollitionem ad pietatem, severitatisque relaxationem ad conjugem, tanquam ad infirmius vasculum. *I Petr.* III, 7. Verumtamen caro illa suppleta est in viro, in figura et fortitudine costæ, quæ et usum costæ accepit in viscerum defen-

sionem. — Hæc Albertus. Qui etiam commendat ac sequitur responsionem Magistri, dicentis quod sine additamento extrinseci factum est corpus mulieris ex costa viri. Verum circa hæc oritur quæstio, quia si costa illa fuit in viro non ad ejus pertinens personalem integritatem, sed ut in principio speciei, videtur quod caro pro ea suppleta, non sit in costam mutata.

Præinductis etiam consonat Bonaventura, cujus responsionem compendiose expressit Petrus. Et addit Bonaventura, quod non ex sola costa Adæ sumptum et factum est corpus Evæ, sed et aliqua pars carnis ex carne Adæ assumpta est et ædificata in carnem corporis mulieris. Ad quod in-
*Gen.* II, 23. nuendum asseruit Adam : Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea. Omnium vero prætactorum dicta doctorum, in Scripto excellentissimi irrefragabilisque doctoris Alexandri habentur, qui et alia multa circa hæc sciscitatur ac scribit.

Postremo Durandus hic refert : Triplex opinio est de isto, utrum de costa Adæ facta sit mulier sine additione. Una, quod non solum virtute divina, imo etiam virtute naturæ, potest de parvo fieri magnum absque rarefactione et additione materiæ. Quod declarant ex suppositionibus tribus. Prima est, quod in omnibus rebus naturalibus, dare est minimum secundum materiam, ut minimam carnem, ut primo Physicorum habetur. Secunda est, quod elementa alternatim ex invicem generantur. Tertia, quod superiora generantur ex inferioribus secundum multiplicem analogiam : itaque ex uno pugillo terræ fiunt decem pugilli aquæ, sicque ulterius, ut secundo de Generatione habetur. Ex his ita arguitur : Unum minimum aeris potest converti in aquam ex suppositione secunda. Aut ergo convertitur in minimum aquæ, aut in minus minimo. Non in minus minimo, quum illud non sit dabile : ergo convertitur in minimam aquam. Sed ex uno minimo aquæ possunt decem fieri minima aeris, et hoc absque additione materiæ et rarefactione : quoniam æque
A rarum est minimum aeris quod primo convertitur in minimum aquæ, sicut decem minima aeris in quæ minimum aquæ conversum est.

Verum ratio ista non valet. Quamvis enim in naturalibus dare sit minimum, hoc tamen intelligendum est de minimo separato per se exsistente, ita quod in minori non salvaretur species rei. Minimum autem toti conjunctum non est dare. Quum ergo dicitur, quod minimum aeris convertitur in minimum aquæ, aut
B in minus minimo illo ; dicendum, quod convertitur in aquam et in minus secundum decuplum minimo separabili. Illud tamen minus est conjunctum, non separatum. In minus enim separatum non potest converti, quia nec illud potest esse ; sed bene potest converti in conjunctum minus minimo separato, quoniam in conjunctis non est minimum dare. Et si illud conjunctum minus minimo separato converteretur rursus in aerem, converteretur in decem partes aeris conjunctas, quæ non
C efficerent nisi unum minimum aeris separatum, et non decem minima separata, ut isti putant : et ita non fieret aer magnus ex parvo, sed æqualis ex æquali.

Alia opinio est, quod nec opere naturæ, nec virtute divina potest fieri magnum de parvo, nec fieri potuit corpus Evæ ex costa Adæ sine rarefactione vel additione materiæ : quod probant, ut supra in Thoma. Quam opinionem non reprobo. — Nihilo minus tenentes mediam viam, alii dicunt quod Deus potest facere magnum de par-
D vo sine rarefactione et additione materiæ. Deus namque facere potest quidquid est in potentia materiæ non solum naturali, sed etiam obedientiali. Sed quælibet materia quantum est de se, est æqualiter in potentia ad magnum et parvum, ad rarum et densum. Materia namque secundum se non est qualis aut quanta, imo est in potentia ad quantitatem et qualitatem secundum quamlibet earum differentiam. Hinc si materia montis magni atque materia lapidis parvi, per intellectum separarentur

ab omni forma substantiali et quantitate, nulla erit differentia inter eas quantum ad susceptionem magnitudinis et parvitatis, rarefactionis et densitatis : idcirco æqualis magnitudo et densitas potest utrique induci. — Hæc Durandus.

Quæ recitative commemoro. Et si rite pensentur, positio S. Thomæ rationabilior esse videtur. Qui tamen evidenter non negat quin divina et supernaturali id fieri valeat potestate.

## QUÆSTIO II

SEcundo quæritur, **An omnium rerum quæ fiunt aut generantur, sint ponendæ in materia rationes seminales.**

Quocirca multa occurrunt discutienda, videlicet : quid sint hujusmodi rationes seminales, et utrum sint idem quod rationes causales, radicales et naturales, seu primordiales aut exemplares; et rursum, an rationes seminales sint ipsæ inchoationes formarum, hoc est, an formæ naturales generabilium sint in materia inchoatæ, et quid sit inchoatio illa seu forma sic inchoata. Hæc est una præcipuarum difficultatum in philosophia, in qua etiam magni theologi diversimode sentiunt : ideo immorari oportet perscrutationi istorum.

Videtur quod rationes seminales non sint in materia statuendæ. Ratio enim dicit quid spirituale, materia vero corporeitatis est fundamentum. — Secundo, res dupliciter et in duobus habet esse, videlicet in intellectu, et in propria subsistentia, exsistentia seu natura; et esse in intellectu, est ratio rei : ergo rationes seminales non in materia sed in mente sunt collocandæ. — Tertio, materia est pura potentia secundum se sumpta : quod de potentia passiva accipitur. In pura autem potentia non est ratio seminalis eorum quæ fiunt ex ea, quum semen sit activum principium. — Quarto, omne ens est substantia vel accidens. Quæritur ergo quid realiter sit ratio seminalis. Non enim videtur esse substantia. Aut enim esset ipsa materia : quod nullus admittit; aut forma : quod non apparet, quum forma substantialis non recipiat magis et minus. Nec in materia sunt plures formæ substantiales, nec formarum latitatio Anaxagorica est ponenda, ut Aristoteles probat.

Verumtamen super Genesim nono asserit Augustinus : Omnis iste usitatissimus naturæ cursus quasdam naturales habet leges quibus progreditur. Unde apparet quod rationes seminales sint naturales leges, et ita videntur esse accidentales dispositiones et proprietates. Sed contrarium hujus videtur ex eo quod rursus super Genesim* loquitur Augustinus, quod et supra distinctione septima continetur : Ista quippe originaliter ac primordialiter in quadam elementorum textura jam cuncta creata sunt, atque acceptis opportunitatibus prodeunt. Talis autem textura videtur non aliud esse quam ipsæmet rerum essentiæ inchoatæ, ac ipsi materiæ radicaliter concreatæ. — Iterum, quarto super Genesim disserit Augustinus : Omnia hæc ex illis insitis rationibus quas tanquam seminaliter in mundo sparsit, prodierunt. Ergo ratio causalis et ratio seminalis sunt idem in re. — Denique libro de Trinitate Augustinus fatetur : Omnium quippe rerum quæ corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quædam semina in corporeis mundi hujus elementis latent. Ipse namque Creator universorum creator est invisibilium seminum : quia quæcumque nascendo ad nostros prodeunt oculos, ex occultis illis seminibus sumunt progrediendi primordia, ac debitæ magnitudinis incrementa, et figurarum sive formarum distinctiones. Ex quibus elicitur, quod rationes istæ seminales sunt originales et causales rerum radices, et quasi immediati ac proprii quidam effectus ac emanationes idealium exemplarium atque simpliciter primordialium rationum mentis divinæ; et videntur realiter esse formæ

* tertio de Trinitate dist. VII, K in fine.

in materia inchoatæ, quum aliud nihil in A materia videatur posse assignari, imo nec fingi, quod sit omnium horum nascentium causa ita intrinseca, radicalis, fontana et quasi coelementaris.

Summ. th. 2a part. q. 31. Ad hæc respondet Albertus : Quemadmodum ait Glossa Genesis primo super il-
Gen. I, 1. lud, In principio creavit Deus cœlum et terram, Deus quatuor modis operatur. Primo, in Verbo æterno, in quo omnia æternaliter prædefinita sunt, disposita et prævisa. Secundo, in materia et forma, juxta B
Eccli. XVIII, 1. illud Ecclesiastici : Qui vivit in æternum, creavit omnia simul. Tertio, in operibus sex dierum novas creaturas distinxit. Quarto, ex primordialibus seminibus non incognitæ oriuntur naturæ, et natæ ne pereant sæpius reparantur seu reformantur. Sic quatuor sunt rationes causales, quæ sub eisdem differentiis exprimuntur. Rationes namque quæ sunt in Verbo æterno, simpliciter primordiales et exemplares vocantur, in quibus omnia æternaliter præluxerunt, in quibus prædefinitum est, quid, quando, C ubi, et qualiter ad esse perveniat unumquodque. Illæ etenim ab æterno sunt, et in illis primo orsus est Deus quidquid in operibus naturæ et gratiæ ac gloriæ naturaliter aut supernaturaliter operatur. — De secundo modo scribit Augustinus super
Gen. II, 5. illud Geneseos, Et omne virgultum agri antequam oriretur in terra : Intelligitur terra causaliter produxisse herbam et lignum, id est, virtutem producendi accepisse, in qua tanquam in radice facta erant quæ per tempora erant futura. Fecit ergo D ea Deus antequam essent secundum formabilitatem materiæ, quæ consequenter erant exsecutive formanda. Et istæ rationes quas Deus sic indidit materiæ quatuor elementorum, secundum Augustinum, radicales vocantur, quoniam aliæ, scilicet rationes seminales radicantur in eis ; nec vocantur primordiales simpliciter, sed secundum quid, utpote quoad rationes seminales sequentes. — Tertiæ sunt rationes distinctivæ et ornativæ, per quas unumquodque distinctionem sortitur, atque ad suum locum et actum movetur. — Quarto modo dicuntur rationes seminales, quas Deus indidit naturæ, ut ex similibus similia valeat procreare, quum dixit : Germinet terra her- Gen. I, 11.
bam virentem ; et quum dixit hominibus ac jumentis : Crescite et multiplicamini, Ibid. 22, 28.
etc. Rationesque istæ sunt aliquo modo efficientes in virtute primi principii, nec sunt primordiales nisi quoad ea quæ oriuntur ex eis.

Verumtamen ante has tres rationes, videlicet ante rationes radicales et distinctivas ac seminales, insunt omni naturæ creatæ rationes obedientiales, secundum quas (ut Augustinus testatur) nihil justius, nihil rationabilius, quam ut omnis creatura suo obediat Creatori in omni quod ipse voluerit. Quæ rationes quamvis obedientialiter sint in creatura, causaliter tamen sunt in Creatore : quoniam solo Creatore causante deducuntur in actum. Denique præfatæ rationes realiter coincidere possunt, sed differunt ratione formali, et respectu diversorum nomina sortiuntur diversa. Sed ad ea quæ miraculose et supernaturaliter fiunt, non sunt proprie in materia rationes seminales, sed obedientiales. Sunt itaque rationes simpliciter primordiales et ideales, quæ sunt in Verbo æterno. Et sunt rationes originales, primitus inditæ mundo. Sunt quoque rationes obedientiales, quæ sunt in creatura, prout secundum rationem debiti ad Creatorem refertur. Sunt item rationes radicales, secundum quas elementata omnia radicantur in rationibus virtutum elementorum. Et sunt rationes naturales quæ e principio intrinseco, quod est natura, faciunt pullulare consimile. Sunt præterea rationes seminales secundum quas ex similibus in specie et forma producuntur similia. Sunt etiam rationes causales, secundum quas tam ex causa supernaturali quæ Deus est, quam ex inferioribus et naturalibus causis rationabiliter procedunt causata.

Præterea possibilitates seu habilitates rerum considerari queunt dupliciter. Pri-

mo, penes primam radicem possibilitatis obedientiæ, secundum quam unicuique rei creatæ inest, non ut ex ea fiat, sed ut ex ea fieri possit quidquid Deus voluerit. Sicque possibilitas tam ad consuetum cursum naturæ quam ad miracula, in principio conditionis inserta est materiæ naturali. Potest etiam considerari secundum potentiam ad actum relatam, virtute educentis potentiam ad actum : quæ virtus secundum causales rationes causæ efficientis determinatur. Et sic quod consueto cursu naturæ fit, materiæ naturali est insitum. Quod autem miraculose fit, in dispositione ac omnipotentia Dei absconditum est. Disposuit etenim ab æterno in Verbo sibi coæterno, quid, ex quo, et quando aliquid talium faceret : contra quam dispositionem, ut dicit Augustinus, nil unquam fecit aut faciet. Itaque potentiæ seu virtutes vel rationes ad miracula non sunt materiæ inditæ nisi per obedientialem potentiam.

Postremo, omnes potentiæ sive sint secundum rationes seminales, sive secundum rationes causales ad causam quæ super naturam est, sive secundum rationes obedientiales creaturæ ad Creatorem, ab exordio creationis simul sunt insitæ materiæ a Creatore. Et quamvis potentiæ illæ sint genere una, diversæ tamen sunt specie : potentiæ namque, præsertim passivæ, determinantur per actus, ut secundo de Anima dicitur. Conformiter, potentia obedientialis est una et plures. Porro semen se habet et in ratione causæ materialis ad actum dispositæ, atque in ratione causæ efficientis, et in ratione formæ per virtutem formativam quæ est in ea. — Hæc Albertus in Summa.

Porro in libro de Coæquævis, tractatu de Materia, breviter de his aliqua tangit, quæ infra poterunt tangi. — In libro quoque de Homine, circa finem : Secundum Augustinum, inquit, tria inveniuntur differentia secundum rationem, videlicet : causæ seminales, rationes causales, et causæ simpliciter. Et causæ seminales proprie referuntur ad naturam seminantem, sive in

A generatione univoca, sive in generatione æquivoca, sive in generatione per putrefactionem. Rationes vero causales sunt simplices, et sunt in materia quoad ea quæ ad aliquem finem rationis educuntur de illa, operatione intrinseca, scilicet naturali, aut extrinseca, ut arte seu voluntate divina. Causæ autem simpliciter, sunt materialis causa, formalis, efficiens et finalis. Augustinus tamen interdum ponit unum istorum pro alio, et asserit hæc esse inserta seu indita et concreata materiæ. —
B Denique in commentario suo super librum de Causis, hinc inde insinuat formas naturales educibiles esse in materia inchoatas, et habere ibi esse formale formabile, quod est quasi esse confusum, incompletum seu indeterminatum, quemadmodum species seu differentiæ habent in genere esse formale formabile indistinctum, ut rationale et irrationale in animali.

Præterea, Udalricus in his Alberto consentiens, multa de his scribit in Summa sua, libro quarto, satis obscure et prolixe
C tractans de his; quod tamen plane et breviter exprimi potuisset. Itaque verbis sæpe reiteratis evolvit, qualiter forma aliter habet esse in lumine primæ causæ, in qua per esse ideale relucet; et in luminibus intelligentiarum, quæ per suorum orbium motus formas educunt; et in materia in qua recepta est. Ponit autem inchoationem formarum, sicut Albertus, asserens formas in materia inchoatas, et esse ibi in potentia habituali formali, et in habitu quodam formabili. Quædam (inquit) formæ sunt
D causæ atque principia, ut omnes formæ naturales, quæ de potentia educuntur materiæ. Et hæ habent triplex esse, videlicet esse privationis, quum sint in materia potentia confusa habituali. Secundo habent esse cujusdam fieri, ut dum sunt in motu egressus potentiæ : sicque habent rationem principii. Tertio habent esse quietum et perfectum in termino motus : et ita sunt causæ esse compositi. Hinc secundum Platonem, materia transumptive dicitur mater, quoniam præconcepit in se

formam, quæ quasi pariendo producitur, A quando ex ipsa de potentia ad actum educitur.

Quod autem materia potentia habitus confusi habeat in se formam secundum esse incompletum, probatur per hoc, quod in generatione rei ex materia, vel tota forma est in materia, sed propter dispositiones contrarias non apparet, ita quod efficiens causa non movet ad formam, sed tantum removet a materia contrarias dispositiones, ut forma effulgeat; vel tota forma est ab extra a datore formarum, ita B quod totum opus naturæ non est nisi præparatio materiæ ad formam recipiendam; vel forma est partim ab intra, et partim ab extra. Primum est falsum : quia ut probat Philosophus, sic generatio non esset nisi alteratio, ita quod forma latens egrederetur in publicum, quodlibet quoque esset in quolibet. Secundum fuit Platonis positio, et videtur interdum Avicenna ei consentire; non tamen consentit, quia loquendo de principiis corporis, ponit tria principia, sicut Philosophus. Attamen a C quocumque dicatur, falsum esse probatur. Aut enim dicere oporteret quod forma de essentia materiæ educatur, ut dicunt qui materiam et formam dicunt esse unam essentiam : quod falsum est, quum sint primo diversa, nec actus et ejus potentia sunt idem realiter. Aut dicere oportebit, quod forma ex nihilo suæ essentiæ in materiam inducatur luce datoris formarum. Sicque ex nihilo aliquid fieret secundum naturam : quod est contra communem animi conceptionem apud omnes philosophos. D Nec compositum fieret per se, sed per accidens : quoniam actus datoris formarum non terminatur ad esse compositi per se, sed in exsistentia formæ. Nec ipsum compositum esset unum, quum ista sint duo agentia non conjuncta, utpote intelligentia seu dator formæ, et natura quæ dispositiones causat materiæ; taliumque duorum agentium non potest esse terminus unus. Quæ omnia impossibilia sunt. Ergo tertium membrum est verum. Vel igitur illud intelligitur de essentia formæ tantum, vel de forma secundum duo quæ sunt in ipsa, videlicet essentia et esse. Non potest dici primo modo, quoniam forma est simplex essentia, quæ partem et partem non habet. Ergo secundus sensus est verus, quod scilicet forma est in materia per essentiam, secundum esse imperfectum et confusum atque potentiale, et ipsa eadem numero est ab extra secundum esse suum actuale, determinatum et perfectum, per virtutem formativam agentis immissam materiæ, quam tangit agens, quemadmodum semen masculi movet sanguinem menstruum. Quumque utrumque prædictorum dicat totam formam, quamvis non totaliter, hinc quidam sub eodem sensu dicunt, quod non sit formæ pars ab intus, et pars ab agente, sed quod tota forma est ab intus, et tota est ab extra, secundum esse diversum. — Hæc Udalricus.

Qui in tribus pluribusve capitulis loquendo de his, videtur propemodum quasi Platonicus factus, affirmans Platonem de his multa vera scripsisse, nec Aristotelem reprehendisse sensum aut mentem Platonis, sed verba et modum loquendi, quia sub tegumentis metaphorarum in naturalibus est locutus. Fatetur quoque doctrinam istam de formarum essentia, distinctione et productione, non posse plene exponi nisi ad Platonicorum dogmata recurrendo.

At vero Thomas in his aliter sentiens : Emanatio (inquit) creaturarum a Deo est sicut exitus artificiatorum a suo artifice. Hinc sicut ab arte artificis effluunt formæ artificiales in materiam, sic ab ideis mentis divinæ fluunt omnes formæ et virtutes naturales. Sed quia secundum B. Dionysium secundo de Divinis nominibus capitulo, perfectiones causatorum præexcellenter insunt causis, potissime primæ causæ, formæ receptæ in materia non adæquant perfectionem idealium rationum mentis æternæ. Ideo manet in Deo virtus aliter operandi circa creata, quibus non est Creatoris omnipotentia alligata. Conformiter in

potestate est Dei aliquid posse creatis addere, subtrahere et mutare. Verumtamen in duobus differt operatio Creatoris ab operatione creati artificis. Primo, ex parte materiæ : quia quum artifex materiam non producat, sed ex præjacente materia operetur, non confert materiæ potentiam recipiendi formas quas materiæ influit; verum Deus, omnium auctor, non solum contulit rebus virtutes naturales ac formas, imo etiam potentiam recipiendi id quod ipse in materia facere vult. Secundo, ex parte formæ : quoniam formæ quas artifex introducit, non producunt similes sibi. Nam lectus putrescens non pullulat in lectum, sed in plantam. Formæ autem naturales producere sibi similes queunt : hinc proprietatem seminis habent, et seminales possunt vocari. Formæ itaque rerum prout in arte divina et increata consistunt, primordiales vocantur; potentia vero indita rebus ad recipiendum quod divina disponit voluntas, nominatur a quibusdam rationes obedientiales, ex quibus inest materiæ ut ex ea fieri queat quod voluerit Deus. Ipsæ autem virtutes in materia positæ, per quas naturales fiunt effectus, rationes seminales dicuntur. Verum quid in re sint rationes hæ seminales, a diversis diversimode assignatur.

Quidam namque affirmant, quod forma speciei non recipitur in materia nisi mediante generis forma, in tantum ut sit alia numero forma per quam ignis est ignis, et per quam est corpus. Sicque formam illam generalem et incompletam, rationem seminalem appellant : quia per talem formam generalem inest materiæ inclinatio ad formas specificas. Quod esse non po-p. 130 C, D. test, quum supra probatum sit plures formas substantiales in eodem simul esse non posse.

Hinc alii dicunt, quod quum omnes formæ (secundum Philosophum) de potentia materiæ educantur, oportet in materia ipsas præexsistere formas secundum quamdam inchoationem; et quia non sunt in esse suo perfecto, non habent virtutem agendi

A completam : hinc nec exire valent in actum, nisi sit agens exterius quod formam incompletam excitet ad agendum, quatenus cooperetur exteriori agenti. Alias non esset generatio naturalis, sed violenta : quia ut tertio dicitur Ethicorum, violentum est cujus principium est ab extra, non conferente vim passo. Has igitur virtutes et formas incompletas nuncupant rationes seminales, quoniam sunt secundum esse incompletum in materia, sicut virtus formativa in semine. — Sed hoc non videtur B verum. Nam quamvis formæ educantur de potentia materiæ, illa tamen potentia non est activa, sed passiva dumtaxat. Quemadmodum etenim, ut Commentator ait Physicorum octavo, in motu locali oportet aliud esse movens, et aliud motum, similiter in motu alterationis : ut dum corpus sanatur, naturaliter cor est sanans, et alia membra sanata. Hinc sicut corpora simplicia non dicimus a se ipsis mota secundum locum, quoniam ignis dividi nequit in movens et motum; sic quoque non po-C test esse alteratum ex se, quasi aliqua potentia exsistens in materia, aliquo modo in ipsam agat materiam in qua est, ipsam educendo in actum. Utrumque vero contingit in animatis, quia sunt mota secundum locum ex se, et etiam alterata. Idcirco in aliis rebus sumi non potest ratio seminalis, sicut in animatis. Nec tamen sequitur, si in materia est potentia tantum passiva, quod non sit generatio naturalis : quia materia coadjuvat ad generationem non agendo, sed in quantum est habilis ad D recipiendum hujusmodi actionem : quæ habilitas appetitus materiæ nominatur, et inchoatio formæ. Non enim eodem modo omnes motus dicuntur naturales, ut secundo Physicorum et primo Cœli loquitur Commentator; sed quidam propter principium activum intus exsistens, ut motus localis gravium ac levium; quidam propter principium passivum, quod est secundum potentiam ab agente naturali natam in actum educi, sicut in generatione et alteratione simplicium corporum. Unde

et natura in materiam ac formam dividitur. Hinc concedo, quod in materia nulla potentia activa est, sed tantum passiva ; atque quod rationes seminales dicuntur virtutes activæ completæ in natura cum propriis passivis, ut calor et frigus, et forma ignis et virtus solis. Dicunturque seminales, non propter imperfectum esse quod habeant, sed quia individuis rerum primo creatis collatæ sunt per opera sex dierum, quatenus ex eis tanquam ex quibusdam seminibus producerentur et multiplicarentur res naturales.

Hinc hujusmodi virtutes activæ in natura dicuntur rationes, non quod sint in materia per modum intentionis, sed quia ab arte producuntur divina, et manet in eis ordo ac directio intellectus divini, sicut in re artificiata manet directio artificis in finem determinatum. — Rationes etiam seminales dicuntur materiæ inditæ, non quod præexsistant in materia ante adventum formæ completæ, quasi pertinentes ad essentiam materiæ, vel ad rationem ejus, secundum quod est materia, sed per modum quo etiam formæ completæ in materia esse dicuntur. — Sub rationibus quoque seminalibus comprehenduntur tam virtutes activæ quam passivæ, quæ per agentia naturalia perfici possunt : sicut et in generatione animalis semen extento nomine non solum dicitur sperma, sed etiam menstruum. — Hæc Thomas in Scripto.

Insuper in prima parte, quæstione centesima
art. 2. decima quinta : Denominationes, ait, fieri consueverunt a perfectiori, ut fertur secundo de Anima. In tota autem natura corporea perfectiora sunt corpora viva : hinc nomen naturæ translatum est a viventibus ad omnes res naturales. Nam et nomen naturæ, ut quinto Metaphysicæ dicitur, primo impositum fuit ad significandum generationem viventium, quæ nativitas appellatur. Quumque viventia generentur ex conjuncto principio, ut pomum ex arbore, proles ex matre, consequenter tractum est nomen naturæ ad omne principium motus quod est in eo quod mo-
A vetur. Principia autem activa et passiva generationis viventium sunt semina, ex quibus viventia generantur. Ideo Augustinus omnes virtutes activas et passivas, quæ sunt principia generationis et motuum naturalium rerum, rationes nominat seminales. Hæ virtutes primo considerantur, ut sunt in Deo secundum rationes ideales ; secundo, ut sunt in elementis mundi, in quibus simul a principio mundi productæ sunt, ut in universalibus causis ; ac deinde tertio, secundum temporum suc-
B cessiones producuntur, in hac planta, et in hoc animali, tanquam in particularibus causis ; quarto sunt in seminibus quæ ex animalibus et plantis producuntur, quæ denuo comparantur ad alios particulares effectus sicut primordiales causæ ad primos effectus productos. Hæc in Summa.

Præterea in Summa contra gentiles, libro secundo, capitulo quadragesimo tertio probat, quod prima formarum productio et inductio in materiam, non sit nisi a Deo. Primo, nam omne quod fit, ad hoc fit ut
C sit, quum fieri sit via ad esse. Sic ergo unicuique creato convenit fieri, sicut sibi convenit esse. Esse autem non convenit formæ tantum, nec materiæ tantum, sed composito : materia namque non est nisi in potentia, forma vero est qua aliquid est. Solius ergo compositi est proprie esse et fieri, non materiæ præter formam. Non ergo est aliud agens creans materiam solam, et aliud formam inducens.

Amplius, prima formarum inductio non potest esse ab aliquo agente per motum
D tantum. Omnis enim motus ad formam est ex forma determinata in formam determinatam. Quumque materia esse non valeat sine omni forma, præsupponitur aliqua forma in materia. Sed omne agens ad formam solam materialem, oportet esse agens per motum. Quum enim formæ materiales non sint per se subsistentes, sed earum esse sit in esse materiæ, non possunt produci in esse, nisi vel per creationem totius compositi, vel per transmutationem materiæ ad talem vel talem formam. Im-

possibile est igitur quod prima inductio formarum in materia sit ab aliquo creante formam tantum, sed est ab eo qui est creator totius compositi.

Amplius, motus ad formam est naturaliter posterior motu locali, quum sit actus magis imperfecti. Posteriora autem in entibus, ordine naturali causantur a perfectioribus. Motus ergo ad formam causatur a motu secundum locum. Primus vero motus secundum locum, est motus cœlestis. Omnis ergo motus ad formam fit mediante motu cœlesti. Ea igitur quæ non possunt fieri mediante motu cœlesti, non possunt fieri ab agente non valente agere nisi per motum. Per motum autem cœlestem non possunt produci multæ formæ sensibiles, nisi mediantibus principiis determinatis suppositis, quemadmodum animalia quædam non fiunt nisi ex semine. Ergo prima institutio harum formarum, ad quarum productionem non sufficit motus cœlestis sine præexsistentia similium formarum in specie, oportet quod sit a solo creante.

Item, sicut idem est motus localis totius et partis, ut totius terræ et glebæ, ita mutatio generationis est eadem totius et partis. Sed partes generabilium et corruptibilium horum generantur, acquirentes formas in actu a formis quæ sunt in materia, non autem a formis extra materiam exsistentibus, quum oporteat generans esse simile generato, ut probat Philosophus septimo Metaphysicæ. Neque ergo totalis acquisitio formarum in materia potest fieri per motum ab aliqua substantia separata, sed oportet hoc fieri vel mediante agente corporeo, vel a causa creante quæ agit sine motu. Hinc Genesis primo quum Moyses dixisset Deum in principio cœlum et terram creasse, subdidit quomodo ipse omnia in propriis formis distinxit. Alias demum rationes ad idem probandum inducit sanctus Doctor ibidem.

At vero in eadem Summa, libro secundo, capitulo octogesimo nono disserit : Dici non potest quod in semine a suo principio sit anima secundum completam

A suam essentiam. Sequeretur enim quod generatio animalis esset per solam decisionem, sicut in animalibus annulosis ex uno fiunt duo. Nec dici potest, ut aliqui dicunt, quod quamvis a principio decisionis seminis non sit anima actu in semine propter deficientiam organorum, est tamen ibi virtute : et primo esse ibi animam plantæ in actu, quoniam organizationem minorem requirit; deinde eamdem virtutem fieri animam sensitivam, organizatione sufficienti peracta, sicque ulterius. B Sequeretur enim quod aliqua virtus eadem numero, nunc esset anima vegetativa, postmodum sensitiva, etc., sicque forma substantialis continue magis ac magis perficeretur. Et sequeretur ulterius quod non simul, sed successive educeretur forma substantialis de potentia in actum; et ultra quod generatio esset motus continuus, sicut alteratio : quæ omnia sunt absurda in philosophia. Hinc virtus quæ dicitur formativa, et cum semine deciditur, non est anima, nec in processu generationis fit C anima; sed quum ipsa fundetur in spiritu corporali, ut in proprio subjecto, cujus spiritus est semen contentivum tanquam quoddam spumosum, operatur formationem corporis, prout agit ex virtute animæ patris, cui attribuitur generatio ut principali generanti, non ex virtute seu vi animæ concepti, etiam postquam anima ei inest. Non enim conceptum gignit se ipsum, sed generatur a patre. — Hæc ibi.

Et de his alibi multa conscribit : Quia si forma substantialis realiter esset in materia D inchoata, reciperet magis et minus, et perficeretur paulatim, ut qualitates, etc.

Amplius Petrus : Quæritur, inquit, qualiter distinguantur rationes primordiales, rationes causales, rationes naturales, et rationes seminales. Dicendum : Nihil fit cujus ortum legitima causa non præcedat, secundum Platonem. Causa autem ratio appellatur. Causa vero aut est generalis et indeterminata respectu diversorum effectuum, aut specialis et determinata. Si generalis et indeterminata, aut ergo est primi

opificis : et hæc proprie dicitur primordialis; aut secundaria, quæ est in rebus conditis, qua Deus facit de eis quod vult : et hæc proprie nuncupatur ratio causalis. Si specialis et determinata, aut ergo extrinseca, ut homo causa est hominis : et hæc est proprie ratio seu causa naturalis; aut intrinseca, ut semen hominis : et hæc est ratio seminalis. In costa autem Adæ non fuit ratio naturalis aut seminalis, ut ex ipsa fieret Eva, quia in illa costa non fuit ad hoc activum principium, aut dispositio naturalis : ideo factum est hoc secundum rationem causalem et primordialem. Præterea aliqui dicunt, quod ratio seminalis in materia non est aliqua forma activa, sed dispositio solum passiva ad formam recipiendam : quoniam ratio seminalis dicit principium materiale; materia autem habet rationem passivi, non activi, etc. — Hæc Petrus prosequitur prout ex Scripto Thomæ inductum est, et narrat opiniones diversas, magisque consentire videtur opinioni Alberti, solvendo objecta contra eam.

Richardus quoque circa hæc scribit : Ratio (inquiens) seminalis potest accipi proprie, atque communiter. Primo modo est quædam vis activa in semine, connaturalis eidem, per quam materia seminis determinatam respicit formam seu speciem, et transmutatur naturaliter et per se ad formam qua in specie illa reponitur. Quod autem sit vis activa, insinuare videtur Augustinus quinto super Genesim, ubi loquens de cujuscumque arboris pulchritudine, quantum ad robur, ramos, frondes et poma, dicit quod in semine omnia illa primitus erant non mole, sed vi potenti atque causali. Rursus, tertio super Genesim loquens de animalibus quæ gignuntur de cadaveribus mortuorum, ait hoc ideo fieri, quoniam in corporibus animantium est quædam vis naturalis et quasi præseminata materia, et quodammodo initiata primordia animalium quæ inde nascuntur. Quod item per eam respiciat materia determinatam speciem, patet per Augusti- A num, nono super Genesim protestantem : Per rationem seminalem ex grano tritici producitur triticum, et non faba; atque ex faba oritur faba, non triticum. Ratio igitur seminalis proprie dicta, non est principium pure potentiale, quoniam est vis activa.

Patet quoque quod si in semine fiat quandoque aliqua impressio extranea, non connaturalis, per quam semen interdum degenerat, ita ut ex grano tritici producatur herba ex qua oritur granum non triti- B ceum, quod talis impressio non est proprie ratio seminalis grani triticei. Patet etiam quod ratio seminalis non est nisi in viventibus aliqua vita, vel quæ vitam habuerunt, aut ex re vivente producta sunt : quia de solis viventibus dicitur Genesis primo, quod habent in se sementem ge- *Gen.* I, 29.
neris sui, et ratio seminalis non est proprie nisi in semine. Iterum patet quod non est quid transmutabile in formam materiæ inducendam, quia quum sit vis activa, est quædam forma in actu ; et una C forma in actu sive substantialis, sive accidentalis, non transmutatur naturaliter in aliam. Nec potest dici quod sit tota essentia sub esse incompleto, aut aliqua portio ejus in actu imperfecto, quæ introducenda sit in materiam seminis. Nam quamvis possibilitas ad formam illam sit connaturalis materiæ seminis, attamen dici non potest quod dum est sub forma seminis, alia forma introducenda aut aliqua ejus portio sit connaturalis eidem. Patet rursus quod ratio seminalis non est sub- D stantialis forma seminis : quia materia per suam substantialem formam non transmutatur ad aliam formam naturaliter per se; nulla enim forma naturaliter per se agit ad sui corruptionem. Materia autem seminis per rationem seminalem transmutatur naturaliter et per se ad aliam formam. Restat ergo quod ratio seminalis proprie dicta, sit vis activa in semine, causata a creante aut generante, juvans ad servandum in materia formam illam ad quam determinavit ac transmutavit materiam

illam. Unde Philosophus sextodecimo de A
Animalibus, loquens de formativa virtute membrorum, quam asserit esse in embryone, dicit quod sermo dicentis quod illud quod operatur corrumpitur, postquam fecerit omnia membra, est falsus. Nec est intelligendum quod virtus illa sit in semine, ut in subjecto : quoniam nulla virtus naturalis exsistens in materia mediante forma substantiali, ita quod sit connaturalis composito, agit per se ad corruptionem illius formæ. Sed vis illa subjective est in spiritu corporeo incluso in semine. Hinc B
si spiritus ille corrumperetur, non maneret in semine ratio seminalis.

Si vero sumatur communiter, potest dici etiam de principio pure potentiali, transmutabili in formam educibilem per naturam de potentia materiæ : sicque in natura unius elementi est ratio seminalis ad formam alterius elementi, atque in elementis ad ea quæ naturaliter producuntur ex eis. Et secundum hunc sensum aliquando loquitur Augustinus de ratione seminali. Communiter etiam accipi potest pro in- C
fluentia recepta in materia unius elementi ab alio, et item pro quadam possibilitate obedientiali, quæ est in materia ad hoc ut Deus de ea et ex ea faciat quidquid voluerit. — Hæc Richardus.

Cujus positio consonat Thomæ, quoad inchoationem formarum, dempto quod rationem seminalem asserit esse proprie vim activam, non pure potentialem seu passivum principium.

Præterea, Bonaventura de his scribit prolixe, sed quæ scribit sententialiter pro D
maxima parte sunt introducta. Itaque inter cetera scribit : Constat (dicens) rationem seminalem esse potentiam activam materiæ inditam. Item constat potentiam hanc activam esse essentiam formæ, quum ex ea fiat forma operatione naturæ, quæ non producit aliquid ex nihilo. Hinc rationabiliter ponitur, quod ratio seminalis est essentia formæ substantialis educendæ, differens ab illa secundum esse completum et incompletum, sive secundum esse in potentia et in actu.

Deinde inquirit, an ratio seminalis sit forma universalis vel particularis, prout supra de hoc duæ opiniones sunt tactæ, quarum utramque dicit esse magnorum et valde probabilem. — Sed ut supra probatum est, opinio dicentium quod sit forma universalis, stare non valet. Unde et Bonaventura magis declinat ad aliam.

Porro quæ hic dicit de inchoatione formarum, consonant his quæ supra, distin- t. XXI, p. 424A' et s.
ctione septima, quæstione quinta, ex Scripto ejus prolata sunt. Apertissime quippe ponit hanc inchoationem, in tantum ut fateatur formam eductam et completam, formæ educendæ et inchoatæ esse coelementalem seu consubstantialem, nec differre realiter quantum ad quidditatem, sed quoad esse completum et incompletum, quemadmodum differunt rosa et globus ejus : sicque ex forma inchoata sit forma completa, ut ly ex dicat consubstantialitatem, sicut ex globo fit rosa. — Hæc quoque opinio etiam est Alberti, quamvis tam expresse et evidenter non dicat hæc.

Amplius super his scribens Alexander, verba commemorat Augustini diffuse : Aliquid (inquiens) dicitur esse in alio seminaliter duplici modo. Primo communiter, et sic ratio seminalis vocatur, quidquid inditum est creaturæ a Creatore ab exordio, ut de illa fieri queat : sicque corpus Evæ fuit in costa Adæ secundum rationem seminalem. Secundo proprie, et sic ratio seminalis appellatur natura insita rei, qua simile a simili, cursu naturali producitur, ut planta de planta, granum de grano.

Insuper quærit, utrum vita in plantis et brutis sit immediate a Deo. Quocirca recitat varias opiniones de productione formarum, de origine animarum, de participationibus vitæ. Tandem mentem suam humiliter exprimens, præfatis opinionibus reprobatis, quarum nihilo minus una videtur vera, si bene intelligatur, subjungit : Aliter videtur insipientiæ meæ dicendum, videlicet quod elementis a Creatore

indita est quædam natura, alia a natura elementari, utpote simplex et incorporea, ut possit esse principium substantiæ simplicis. Unde Philosophus libro de Animalibus, omnia ista inferiora dicit virtute animæ esse plena. Augustinus vero rationes seminales ait inditas mundo sive partibus ejus, quibus mundus est gravidus, ex quibus opportunitate accepta prodeunt plantæ et animalia, non tantum secundum corpora, sed quodammodo secundum animas. Hinc tertio de Trinitate loquitur Augustinus : Aliud est, ex intimo et summo causarum cardine condere atque administrare creaturam, quod solius est Creatoris; aliud, juxta distributas ab illo vires aliquam operationem forinsecus admovere, ut tunc vel tunc, sic aut sic, exeat quod creatur. Ista quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta jam creata sunt, sed acceptis opportunitatibus prodeunt. Nam sicut matres gravidæ sunt fetibus, sic mundus causis nascentium, quæ in mundo non creantur nisi a summa illa essentia.

Præterea virtus primi orbis inferiorumque orbium cooperatur vitæ et productioni viventium. Hinc secundo de Cœlo et mundo, secundum veterem translationem, asseritur quod primus orbis est principium et virtus et causa in vita cujuslibet vivi, plus quam alii orbes; et per naturam lucis suæ quam ubique diffundit, vitam et motum operatur in omnibus in quibus est vita et motus localis. Sed hoc solum potest esse per modum disponentis atque cooperantis seu adjuvantis, quoniam quodlibet corpus, sive cœleste, sive aliud, a virtute corporis quinti in naturam incorpoream non attingit. Idcirco non potest esse sicut ex quo fiat substantia spiritualis, nec sicut a quo, quum sit indignius illa. Ex his igitur partibus mundi quæ plenæ sunt virtute animæ secundum Philosophum, seu rationibus seminalibus secundum Augustinum, opportunitate accepta, sicut dum confluunt virtus primi orbis inferiorumque orbium, et virtus generativa in planta

A et in animali, virtus quoque simplex indita elementis, fit corporis organizatio, et animæ sensitivæ ac vegetativæ productio. Unde Augustinus : Animalium animæ non sunt per se exsistentes substantiæ, sed cum carne ipsa et carnis vivacitate nascuntur.

Quemadmodum autem Creator ab initio rerum creavit corporalium substantiarum principia, scilicet elementa; ita in elementis corporalibus creavit simplicium substantiarum, quæ dependent a corpore, elementa sive principia quædam. B Et sicut corpora ex elementis generantur, elementa tamen non sunt generata, sed creata; sic animæ irrationales habent principia unde generantur, tamen illa principia non sunt generata, sed creata. Et iterum, sicut corpora quæ fiunt ex elementis, sunt corruptibilia, elementa tamen in quæ resolvuntur, incorruptibilia; sic animæ vegetabilium et sensibilium sunt corruptibiles, semina tamen earum incorruptibilia sunt. — Quamvis autem virtutes seu naturæ C simplices elementis impressæ modo prætacto, dici valeant corporales, quoniam in corporibus seu naturis corporalibus radicantur; tamen sunt simplices, quoniam corporea carent mole : et ex tali corporali potest fieri spirituale, scilicet forma seu anima, non autem ex corporali molem habente. Illam ergo naturam incorporalem et simplicem dico esse principium ex quo est ipsum *quod est* animarum hujusmodi, et potest illa virtus substantia fieri. — Hæc Alexander.

D Qui de his loquitur intricate et opinative, nec facile innotescit ex verbis ejus, an velit concedere quod formæ sint substantialiter in materia inchoatæ, ut ponit Bonaventura, vel potentialiter tantum. Multa quoque occurrerent circa opinionem hanc inquirenda et objicienda. Sed quia tam modeste et sobrie hæc deprompsit, ad aliorum scripta est procedendum.

Adhuc autem de ista materia Doctor solennis quarto Quodlibeto scribit diffuse : Hæc (inquiens) quinque se habent per or- q. 14.

dinem in eodem : materia, potentia, subjectum, ratio seminalis, et semen. Materia nominat quamdam substantiam absolutam, in quantum materia per essentiam suam differt a qualibet forma, atque a qualibet dispositione formali, estque fundamentum omnium susceptivum. Potentia vero nominat essentiam materiæ sub quodam respectu ad formas suscipiendas, sub indifferentia ad omnes, prout non est in motu, neque in transmutatione ad ullam earum, neque in actu sub aliqua earumdem, nec ut disposita ad transmutationem in aliquam formam determinatam : sicque potentia dicit respectum in essentia materiæ fundatum. Subjectum vero appellatur ipsa materia, in quantum est actu sub tali forma : quæ materia per corruptionem illius unica transmutatione et immediate transmutari potest in aliam formam : quod certum est non semper convenire materiæ. Nempe, ut asserit Commentator, aqua non est materia aceti, nisi prius mutetur in vinum. Et juxta hoc distinguit Philosophus duplicem materiæ potentiam, puta propinquam seu immediatam, et remotam seu mediatam. Ratio autem seminalis secundum quod de ea omnes consentiunt, est aliquid in materia, aliud ab ejus essentia, quod inclinat atque determinat materiam in transmutationem ad actum formæ. Semen vero proprie appellatur subjectum quod est materia, habens in se rationem seminalem per alicujus formæ determinationem, ita quod non nisi sub illa forma habet ratio illa esse in materia, quemadmodum sperma est hominis semen.

Est itaque quæstio, utrum rationes seminales oporteat ponere quæ sint inchoationes formarum in materia et per essentiam aliquid formæ generandæ. Necesse est enim ponere eas, si fateamur aliquid naturaliter generari, et non per violentiam neque per creationem, sed per naturam sicut ex materia. Si namque nil conferat passum, est actio violenta, non generatio naturalis. In generatione ergo aliquid con-

A fert passum. Et id quo confert, est ratio seminalis ac naturale principium intra. Quum ergo ratio seminalis sit principium generationis naturalis, vel tenet se ex parte materiæ tantum, aut ex parte formæ tantum, aut certe ex parte utriusque. Et quamvis aliqui non attendentes nominis significationem sicut oportet, dicant quod pertineat ad materiam solum, ut nihil aliud sit ratio seminalis quam potentia seu habilitas in materia ad formam, aut quod pertineat ad utrumque simul, ut nil

B aliud sit quam vis potentiæ activæ in naturalibus rebus cum suis passivis ; tamen si ad naturam rei significatæ attendamus, plane apparet nobis quod solum pertineat ad formæ naturam. Quum enim formæ proprium sit agere, materiæ pati, omne quod habet rationem agentis, ad naturam pertinet quæ est forma. Tale vero est ratio seminalis. Est quippe ratio seminalis, potentia seu vis activa ducens ad speciem seu formam id in quo est, ut vere dici queat natura, secundum illud secundi Phy-

C sicorum : Natura est quo pullulans pullulat ; et est in eo, secundum quod verba resonant Augustini tertio de Trinitate, et super Genesim tertio.

Verum quæstionis hujus est difficultas, quid per rationem hanc seminalem sit intelligendum, quibusdam dicentibus quod sit aliquid formæ in materia exsistens naturaliter per creationem, ingenerabile et incorruptibile per naturam, sicut et ipsa substantia materiæ, ne generatio sit creatio, et ne corruptio sit annihilatio. Et di-

D cunt, quod sit quiddam in potentia ad recipiendum perfectionem per agens generans, educens ipsum per transmutationem ad actum, ita quod ratio seminalis sit essentia formæ imperfectæ, cui per generationem acquiritur complementum, et esse in actu. Et ad hanc suam positionem adducunt et applicant omnia verba Augustini de rationibus seminalibus, tertio de Trinitate, et nono super Genesim, in quibus tamen nunquam inveniunt rationem seminalem vocari formam aut formæ

inchoationem; imo semper nominat eam vim vel potentiam seu virtutem, aut hujusmodi aliquid quod activi principii rationem importat.

Verum huic opinioni obviant multæ difficultates. Si enim aliquid formæ sit in materia ante generationem, ex quo forma generatur seu fit, eo modo quo sibi convenit fieri in esse completo, atque in quod per corruptionem resolvitur, ne generatio sit ex nihilo et corruptio in nihilum, quæro de illo quod ita per generationem acquiritur super id quod naturaliter est materiæ inditum, utrum re sit idem cum illo quod inditum est, differens solum penes esse completum et incompletum, an sit aliquid aliud in re. Si primo modo, tunc generatio naturalis non est transmutatio in substantiam seu in esse substantiale, sed accidentale : quia ab una forma substantiali, secundum rem non est nisi unum esse substantiale, quod dat forma per suam substantiam statim quum habet esse in materia. Vel si est idem esse substantiale prius habitum in materia, et postea acquisitum per transmutationem naturalem, differens penes esse completum et incompletum, tunc forma substantialis susciperet magis et minus; similiter substantiale esse ipsius, quoniam esse substantiale semper et uniformiter sequitur formam substantialem. — Præterea si esset inchoatio formæ in materia ante generationem, tunc subjectum generationis non esset ens in potentia et materia pura, sed compositum ex materia et forma : sicque esse superveniens ei per generationem, esset ei accidentale. Propter quod, juxta antiquorum errorem, generatio esset alteratio magis quam generatio. — Insuper de illo esse, quæro an sit res aliqua absoluta, aut respectus quidam in re quæ subjecta est et absoluta. Secundum dici non potest, quoniam quum relatio non sit per se terminus motus aut transmutationis, oportet aliquid aliud in materia generari super quod fundetur ille respectus, et de illo quæretur sicut de ipso respectu, eritque

A processus in infinitum, aut stabitur in absoluto. Si ergo ponatur res absoluta, redit quæstio prima, an sit idem re cum forma quæ præcedit in materia, an aliud. Si idem aut absolutum esse ipsius, ergo idem re absolute prius esset in re, quam ei per generationem esse acquireretur, et esset idem in re prius posteriusque se ipso. Si ergo per generationem acquiritur aliqua forma seu esse super id quod est ratio seminalis et generationem præcedit, oportet quod sit res absoluta et alia, ita B quod nihil suæ essentiæ præcedit in materia, atque quod essentialiter differat a forma in materia præcedente, seminalique ratione, sicut ab ipsa materia. Hinc rursus quæro de illo, an generetur ex aliquo quod in suam cadit essentiam, an de nihilo. Non de aliquo, quoniam per positionem forma præcedens in materia realiter differt ab ista : ergo generatur de nihilo, non minus quam si nulla forma in materia præcessisse dicatur. Remanet ergo et sequitur eadem difficultas, si ponatur inchoatio C ista formarum, sicut si non ponatur.

Hanc disputationem copiosissime prosequitur doctor ille, inquirendo an forma ista quæ de potentia materiæ educitur, sit eadem numero cum forma inchoata, an eadem specie. Et quidquid horum concedatur, multa sequuntur absurda. Nempe si omnium rerum producendarum principia seminalia naturaliter essent in materia modo præfato a creationis exordio, quum naturaliter ex qualibet materia quodlibet uniuscujusque rei naturalis fieri habeat, D quamvis per transmutationes intermedias multas, quælibet ergo forma cujuslibet rei ex materia generandæ, esset seminaliter in ipsa materia. Sicque innumerabilium rerum formæ inchoatæ essent in qualibet parte materiæ; imo et ea quæ Deus supernaturaliter in materia operatur, quæ tamen secundum alium modum agendi naturaliter fieri valent ab ipso et a causis secundis, ipse Deus ex seminalibus rationibus et formis jam in materia inchoatis operaretur. — Amplius, si forma educta

in rationem seminalem resolvitur, idem realiter corrumperetur et maneret, quum forma illa sit realiter idem cum forma inchoata seu ratione seminali. Itaque secundum Augustinum, rationes seminales proprie nuncupantur virtutes in seminibus exsistentes, seu in his quæ loco sunt seminum. — Hæc Henricus. Cujus positio est, quod præter seminalem rationem nihil de essentia formæ ante ejus eductionem seu productionem in materia continetur; non tamen creatur, quia ad ejus productionem præsupponitur materia cum vi formativa et aliis causis secundis causaliter concurrentibus; et ipsum compositum proprie generatur ex materia. Ratio quoque seminalis est activum principium.

Præterea Guillelmus de istis hinc inde aliqua tangit. Siquidem prima parte de Universo, exponens illud Geneseos, Terra autem erat inanis et vacua : Duo sunt (inquit) plenitudinis genera. Una enim plenitudo est interior, et ex illa fiunt exuberantiæ generationum, quemadmodum vides ex interna quadam plenitudine exuberare et quasi eructare generationes vegetabilium animaliumque multorum. Plenitudo secunda vocatur exterior, prout terra fertur plena habitatoribus. Terra autem ex sua natura est sicca et frigida, nec inde est productiva : ideo postea additæ sunt ei virtutes fecundæ, causales et productivæ.

*Gen.* I, 2.

Rursus in eodem volumine asserit : Sol per lucem suam colores non imprimit superficiebus corporum quæ illustrat, sed juvat colores qui potentia inexsistunt corporibus : quemadmodum calor arenæ vel pulveris non imprimit materiæ quæ est in ovo struthionis formam struthionis, sed adjuvat materiam illam ad hoc ut exeat in effectum in forma struthionis. Potentia namque quæ est in materia illa, est incompleta, nec sufficiens per semetipsam educere in effectum formam struthionis sine adjutorio caloris : sicut vides manifeste in solis calore, quod ipse non imprimit vegetabilium formas, sed adjuvat semina ad hoc ut ex eis educantur in effectum ea et formæ eorum quæ potentialiter sunt in ipsis seminibus. Verum ut intelligas me de possibilitatibus et receptibilitatibus rerum creatarum et creandarum, considera in qualibet specierum : quoniam verbi gratia, species leonina non est susceptibilis perfectionis humanæ, sive sit essentialis, sive accidentalis, sive spiritualis, seu corporalis. Nequaquam ergo intelligas quod possibilitates seu receptibilitates rerum aptent sive modificent sibi influentias descendentes a datore perfectionum : quin potius ipse per increatam sapientiam suam influit super unumquodque, et aptat atque præstituit illi quod sibi conveniat de suæ influentiis largitatis. — Rursus scribit ibidem : Colores a sole non recipiunt [corpora], sed operatione solis juvantur, ut quod in potentia habent, educant in actum. Sic et semina non a calore aut humore recipiunt vegetabilium aut animalium formas : illas namque imprimere nullatenus possunt calor et humor; sed seminum potentialitas adjuvatur calore atque humore, et impedimenta tolluntur quæ formas hujusmodi prohiberent exire in effectum seu actum.

In his verbis videtur hic doctor insinuare formas in materia præexsistere quodammodo, prout ex Alberto et Bonaventura inductum est. Porro quod ait possibilitates receptibilitatesque rerum non modificare, neque aptare sibi influentias primæ causæ, sed econtrario, videtur multis philosophorum et theologorum auctoritatibus obviare, dicentium quod causa prima unicuique influit juxta illius capacitatem et dispositionem. Et Plato asseruit formas infundi juxta merita, id est dispositiones materiarum seu corporum. Christus quoque in Evangelio contestatur, quod dominus unicuique dedit juxta propriam virtutem, id est capacitatem seu dignitatem. Circa quod ait Hieronymus : Non pro sua parcitate aut largitate alteri plus, alteri minus tribuens, sed pro accipientium viribus. Nihilo minus verbum illud Guillel-

*Matth.* XXV, 15.

mi, si rite intelligatur, est verum : quoniam A diversitas capacitatum, distinctio graduum ordoque rerum originaliter atque causaliter ex fonte infinitæ omnipotentisque sapientiæ Dei fluxerunt, institutæ sunt ac dependent.

Insuper Scotus : Utrum, inquit, in materia sit ratio seminalis ad formam naturalem educendam de ipsa ? Quod sic. Quæro enim, an aliquid formæ præcedit in materia, an nihil. Si nihil, ergo creatur, et per corruptionem annihilatur. A quo enim res incipit, in illud resolvitur. Ergo B agens naturale potest creare et annihilare. Si vero aliquid præcedit, habetur propositum. Item generatio est naturalis, ergo habet in se principium intrinsecum naturale activum : quia ut secundo dicitur Physicorum, natura est principium quietis et motus ejus in quo est per se. Natura quoque magis est forma quam materia, ut dicitur ibi. Ergo oportet quod non tantum sit passivum principium, sed activum. Illud vero activum principium non est forma inducenda, quoniam nondum est : ergo C est inchoatio formæ, quæ est ratio seminalis. — In contrarium est, quia si est ratio seminalis ponenda : aut est eadem respectu contrariarum formarum ; aut singulæ rationes seminales sunt singularum specificarum formarum. Non potest dici quod sit eadem respectu earum, quia in isto non conveniunt. Si vero sint singulæ singularum, vel ergo una earum informabit materiam, et non aliæ. Si una, ergo aliæ erunt subsistentes. Si omnes informant et sunt distinctæ secundum speci- D em, tunc ista materia est informata diversis formis substantialibus : quod est impossibile, quia non magis repugnat formas non remissas differentes specie, informare materiam, quam remissas.

Respondendum, quod in materia tria sunt, utpote : potentia passiva, potentia receptiva, et actus. Potentia autem passiva materiæ seu ipsa materia, non potest esse ratio seminalis, imo realiter differunt. Augustinus namque decimo super Genesim ait, quod Levi fuit in Abraham, et etiam *Hebr.* VII,
Christus, secundum Apostolum septimo ad 9, 10, 14.
Hebræos ; sed diversimode, quia secundum Augustinum, Levi fuit in Abraham secundum rationem seminalem, Christus vero non fuit in Abraham secundum rationem seminalem, sed tantum secundum corpulentam substantiam. Uterque tamen fuit in Abraham secundum passivam potentiam materiæ, imo et secundum materiam. Non ergo materia aut passiva ejus potentia, est ratio seminalis. Nec ratio seminalis est receptiva materiæ potentia : quia secundum Augustinum super Genesim (et habetur in littera), Deus multa producit de materia, ad quæ non fuit ratio seminalis in ea. Sed Deus nihil potest creare vel de materia producere, ad quod ipsa non sit in potentia receptiva. Oportet ergo quod ratio seminalis sit actus. Et hujusmodi actus ponitur a quibusdam ejusdem rationis seu essentiæ cum forma inducenda, quæ imperfecta præexsistens, est ratio seminalis, et quamvis imperfecta, tamen nata est coagere generanti extrinseco : sicque volunt salvare, quod non sit ibi creatio, sed generatio naturalis. Sed contra hæc arguo : Pars formæ de novo adveniens, vel præfuit ibi, aut non. Si non, ergo creatur ; si sic, ergo nihil novum per generationem acquiritur : imo et sic quodlibet esset in quolibet.

Idcirco dicendum, quod non est ibi creatio, quamvis forma non fuerit inchoata, quia creatio est productio omnem aliam causalitatem excludens, tam causæ materialis, quam formalis et efficientis creati, et talis productio non convenit producenti creato. Patet ergo responsio ad argumentum de creatione, quod licet forma ista perfecta seu nova non sit de aliquo, prout ly *de* notat circumstantiam rei materialis, tamen ad rationem creationis requiritur quod nihil præcesserit necessario requisitum ad esse suum. Et per idem patet responsio de annihilatione.

Præterea, contuendum quod quædam producunt dissimilia sibi, ut agentia æqui-

voca, sicut sol ranam. Alia producunt sibi similia : et hoc vel immediate, ut ignis ignem; vel mediate, ut mediante propagatione. In primis duobus non requiritur ratio seminalis, mediante qua forma inducatur, sed in tertio. Nihil enim est dicere, quod ignis producendo ignem in aqua vel de aqua, primo causet ibi rationem seminalem, quæ sibi coagit vel universali agenti : quoniam elementa sunt imperfectissima entia in genere substantiæ, secundum Commentatorem tertio Cœli. Semen vero cujuslibet entis est imperfectius eo. Non ergo ratio illa seminalis ad perfectam ageret formam. Rursus, Philosophus septimodecimo Metaphysicæ loquitur, quod sicut in artificialibus, ita in naturalibus fit aliquid tantum ab extra, ut ignis ab igne. Igitur non præcessit in materia ratio seminalis.

Quæritur ergo quid sit semen, et quid ratio seminalis. Dico, quod semen est corpus cujus forma non est intenta propter se, sed propter alterum, ut ex illo aliquid generetur simile generanti. Atque ut hoc melius intelligatur, potest distingui duplex processus in natura. Unus ascendendo, ut a forma seminis ad formam sanguinis, et a forma sanguinis ad formam embryonis : et iste processus est ab imperfecto ad perfectius. Alius est processus, descendendo a perfecto ad imperfectius, resolvendo videlicet in cadaver aut in fæces, sicque procedendo usque ad elementa, et usque ad materiam primam. Id demum a quo incipit natura in primo processu, est semen. Constat autem, per se naturam in eo non sistere, sed ultra procedere ascendendo usque ad ultimam formam perfectam; in descendendo quoque non sistit citra ultimam. Et tota natura inferiorum istorum est huic ordini processuique adstricta. Semen ergo est quoddam corpus imperfectum, a generante productum, ut sit via ascendendi ad formas ulteriores perfectas. — Porro ratio seminalis est aliqua forma seminis, in quantum est semen; et illa vel est substantialis forma seminis, vel qualitas necessario consequens eam. Nec semen, nec ratio seminalis sunt coæquæva materiæ : quoniam semen fit ex nutrimento, in quo semine est ratio seminalis ut in subjecto; nec semper est semen in seminante, quum fiat de superfluo alimenti. — Hæc Scotus. De cujus dictis quid videatur, paulo post exprimetur.

At vero Durandus : Videndum est, ait, an aliquid sit in materia quod convertatur in formam, quia hoc aliqui dixerunt rationem seminalem. Et de hoc recitabimus opinionem magis novam, quæ ponit purum possibile sua corruptione converti in formam. In generatione, inquiens, naturalium est quatuor considerare per ordinem : primo, ipsum nihil, quod est totius entitatis negatio; secundo, purum possibile, quod de proximo se habet ad nihil; tertio, materiam; quarto, formam substantialem. Generatur ergo aliquid (ut dicunt) naturaliter per hoc quod purum possibile quod est in materia, transmutatur in naturam formæ non sua perfectione, id est, non per hoc quod perficiatur tanquam aliquid exsistens sub forma, et perfectum seu completum per formam : quia quod ita perficitur, est materia quæ manet sub forma rei factæ; sed transmutatur in formam sua corruptione, nec tamen annihilatur, quoniam virtualiter manet in forma. Istud quoque purum possibile dicunt multiplicari multiplicatione formarum, in quas est transmutabile, et esse minoris entitatis et actualitatis quam materiam, quia materia manet in re facta, non illud. — Cujus opinionis duplex fuit motivum. Primum, quia timebant quod nisi aliquid converteretur in naturam formæ, forma crearetur. Aliud, quia super duodecimum Metaphysicæ ait Averroes, quod numerus potentiarum est secundum numerum specierum generabilium et corruptibilium : quod non potest de materia accipi, quum ipsa sit una, sed (ut dicunt) de isto puro possibili.

In ista opinione (ait Durandus) sunt in-

A convenientia tria. Primum est, quia quod dicunt est ficticium. Philosophus namque primo Physicorum inquirens de principiis naturalium rerum, nunquam posuit tale purum possibile nisi materiam; et tamen si esset, posuisset, quum magis requiratur ad generationem quam privatio de qua tractat. Augustinus quoque fatetur, quod materia facta sit prope nihil et infimum entium, estque primum subjectum : idcirco est pura potentia. Secundum inconveniens est, quod sibimet contradicunt. Si B enim purum istud possibile, est minoris entitatis quam materia, ergo plus distat a forma quam ipsa materia : idcirco non potest esse medium per quod forma unitur materiæ. Tertium inconveniens est, quoniam incidunt in id quod volunt vitare. Nempe si purum possibile illud corrumpitur, ergo saltem ordine naturæ prius est nihil quam forma producatur : ergo forma fit ex nihilo seu post nihil.

Hinc dicendum, quod ante generationem nil in materia præexsistit quod convertatur C in formam. Quemadmodum enim forma præexsistit in potentia passiva materiæ, sic, imo et verius, in potentia activa agentis; et tamen in potentia activa agentis seu generantis non præexsistit forma, ita quod ipsa realiter eadem sit in illa, aut aliquid generantis convertatur in ipsam : minus ergo in potentia passiva materiæ. Porro rationes seminales sunt virtutes activæ et passivæ rebus collatæ, secundum quas simile generatur ex simili : sicut in generatione animalis semen vocatur non D solum quod ex masculo ministratur, sed etiam quod ex femina, principalius tamen illud in quo est virtus activa. — Hæc Durandus.

Qui quamvis auctorem hujus recentioris opinionis non nominet, tamen in Scripto ejus fuit annotatum quod esset opinio Scoti. Verumtamen ex præinducta Scoti opinione non videtur hoc evidenter. Nihilo minus plura sunt scripta seu lecturæ Joannis Scoti super Sententias, et forsan in alia sic sensit lectura. Atque ut Durandus tangit, opinio illa censetur ficticium. In prænarrata quoque ejus opinione multa contenta sunt quæ dictis B. Augustini et communi doctrinæ præallegatorum contrariari videntur : ut quod ait rationem seminalem non esse coævam materiæ, et quod ea non fiunt ex ratione seminali quæ producuntur a simili in natura immediata productione, ut ignis ex igne. Rationes namque seminales sunt innatæ et concreatæ materiæ, secundum Augustinum, qui nono super Genesim protestatur : Horum effectuum ac modorum rationes non tantum in Deo primordialiter æternaliterque consistunt, imo etiam ab ipso rebus creatis sunt inditæ et concreatæ. Itemque, elementa hujus mundi habent definitam vim qualitatemque suam, qua unumquodque valeat aut non valeat quid de quo fieri possit vel non possit. Ex his velut rerum primordiis, omnia quæ gignuntur tempore suo, suos exortus sumunt atque processus, fines quoque et decessiones generis sui. Unde fit ut de grano tritici non nascatur faba, sed triticum. Hunc autem motum cursumque naturalem potestas Creatoris habet apud se, potens de his omnibus facere aliud quam eorum seminales continent rationes, non tamen quod non in eis posuit, ut ab ipso ex eis fieri queat. Neque enim temeraria, sed sapientiali virtute omnipotens est, et hoc de unaquaque re in tempore suo facit, quod antea in ea fecit ut fieri possit. Itemque, sicut præhabitum est, asserit ipsum mun- p. 175 A. dum seminalibus rationibus ab exordio gravidum exstitisse ac fecundum, et quidquid per temporum vices producitur, ab initio rerum originaliter, causaliter ac seminaliter præstitutum fuisse, inditum ac præfixum. — Rursum, quod in materia dicit esse tria, videlicet potentiam passivam, potentiam receptivam, et actum, non videtur rite prolatum, quum potentia passiva et receptiva re et ratione in materia coincidere videantur, sicut et ipsum recipere dicitur quoddam pati, atque ob hoc patientia materiæ vocatur passiva, quia

formarum est receptiva. Alia plura contra illam opinionem objici possent, prout ex præhabitis verbis Thomæ, Alberti, Henrici et Richardi patet legenti.

Postremo, inter opiniones narratas, positio illa Thomæ, Henrici, Richardi, Durandi, rationabilior esse videtur : et quæ contra eam objiciuntur, satis soluta sunt.

## QUÆSTIO III

Tertio quæritur hic de productione Evæ quantum ad animam. Et circa hoc diversi varias inserunt quæstiones, videlicet: **An omnium hominum sit anima una, an omnes animæ rationales simul productæ sint, an animæ rationales producantur immediate a Deo, et utrum sint ex traduce, et an animæ irrationales ex traduce nascantur.**

Verum ad has quæstiones jam supra
satis videtur responsum, quia probatum
dist. xvii, q. 1. est et ostensum, quod impossibile sit in
cunctis hominibus eumdem numero esse
intellectum seu intellectivum principium;
Cf. p. 130 C, D. quod item unumquodque compositum propriam habet formam substantialem. Os-
dist. xvii, q. 3. tensum est insuper, quod intellectualis
seu rationalis anima creando infunditur,
et infundendo creatur, et quod in corpore, non extra corpus conveniat ei creari.
dist. I, q. 3. Insuper demonstratum est, quod soli altissimo Deo conveniat per creationem producere; quodque erroneæ sint opiniones
dicentium, quod una intelligentia creaverit aliam, et quod animæ ab intelligentiis
dist. xv, q. 2. sint creatæ. Jam vero ostensum est, quod
animæ irrationales et formæ inferiores de potentia materiæ educantur, ita quod partim sunt ab intra, partim ab extra : ideo non sunt creatæ. Nec anima rationalis ex traduce habet originem, et de hoc ultimo aliquid est addendum.

Quocirca in Scripto loquitur Thomas :

A Traductio duo designat, videlicet originem et divisionem. Non enim ignis generatus ab igne generante traduci proprie perhibetur; nec ligno diviso, dicitur una pars ejus traduci ab alia. Hinc traductio proprie in generatione est animatorum, quæ est per seminis decisionem. Dividitur autem aliquid dupliciter, puta : per se, ut corpus; et per accidens, ut forma corporalis impressa materiæ. Quumque anima rationalis sit simplex et incorporalis, nec virtus in corpore, neque ab ipso depen-
B dens, constat eam ex traduce nullatenus esse : ideo anima filii non est traducta ab anima patris. Intellectus namque, secundum Philosophum, est ab extra, quum habeat actionem a corpore separatam, alienam et liberam. Nec una anima potest producere aliam. Nempe quum duplex sit agens : unum, quod habet causalitatem respectu totius speciei, quemadmodum sol est omnium generabilium et corruptibilium causa; aliud, quod est causa respectu individui tantum, sicut hic ignis est
C causa illius ignis : neutro modo potest anima unius esse causa animæ alterius. In causis enim quæ essentialiter habent causalitatem et ordinem ad totam speciem, oportet causam et causatum specie differre ac ordine : alioqui aliquid esset sui ipsius productivum. Nec secundo modo potest id esse. Quod enim aliquid in una specie est causa alterius in specie eadem, est per hoc quod agens movet materiam ad talem formam. Anima vero rationalis non est ex materia præexsisten-
D te, nec est forma materialis de potentia
materiæ educibilis, sicut ostensum est. Id- dist. xvii, q. 1.
circo principium originis est causa separata et creans. Quod vero in Scripturis
dicuntur animæ egressæ de femore Jacob, *Gen.* xlvi, 26.
per synecdochen dictum est, per animam intelligendo hominem totum : juxta quem modum animæ illæ dicuntur ingressæ Ægyptum.

Si vero objiciatur sicut objecit Apollinaris hæreticus, quia si animæ rationales non sunt ex traduce, sequitur Deum co-

operari fornicariis atque adulteris. Qui enim dat formam complementumque operi, cooperatur agenti. Ergo si Deus creat animas fetuum qui per tales vitiosos generantur concubitus, apparet quod Deus cooperetur ita peccantibus. — Dicendum, quod actiones illæ considerantur dupliciter : primo, quantum ad esse suum morale, quo procedunt a perversa et impia voluntate, et ita non cooperatur illis Deus; secundo, quoad esse suum naturale, prout procedunt a naturali potentia generativa, et ita Deus illis cooperatur.

*Cf.* dist. I, q. 1, 3, 5; VII, q. 5; XVIII, q. 2.

Insuper (ut dictum est sæpe) formas in materia exsistentes Plato dixit a formis idealibus derivari; Avicenna vero, Algazel, Themistius, ab intelligentia agente ultima. Aristoteles autem et Commentator ejus, qui dixerunt formas hujusmodi de potentia materiæ educi virtute agentium naturalium cœlestiumque causarum, animas sensitivas et vegetativas ex traduce esse dixerunt, quoniam tales formæ non sunt per se subsistentes, sed partes subsistentium compositorum : ideo formis illis non convenit proprie fieri, generari aut operari, sed ipsis compositis. Quumque generatum generetur a simili, ipsa composita subsistentia generant, imprimendo genitis suas formas. Alii vero philosophi considerant formas has quasi eis per se et proprie conveniret esse et fieri et agere.

Verum positio Aristotelis multo rationabilior est : idcirco cum ipso concedimus animam sensitivam et vegetativam ex traduce procedere hoc modo : Omne agens univocum et proximum inducit formam suam in patiens. Cibus quoque secundum quod est patiens et alteratum, in nutrimentum corporis cedit, quoniam nutrit secundum quod est potentia caro, ut primo de Generatione habetur : unde oportet ut in fine alterationis speciem et virtutem nutriti recipiat; et antequam fiat hoc, virtus speciei est in eo indeterminate ad hoc vel ad illud. Quumque semen sit residuum ultimi cibi digesti, propinquissimi ad conversionem in ipsum cibatum, ideo totum
A potentialiter in eo est, et non actu pars aliqua. Sed antequam resolvatur per actum virtutis generativæ, separatum a reliquo sui generis, est in eo potentia illa indistincta, quemadmodum forma totius non est in parte nisi in potentia. Porro dum separatur, efficitur actu habens talem potentiam sive formam : sicut videmus in animalibus annulosis, in quibus, secundum Philosophum, una est anima actu, sed plures potentia; unde dum dividuntur, efficitur quælibet pars animata,
B animam habens propriam ac distinctam. In hoc tamen differunt, quoniam propter parvam differentiam organorum in illis, pars est fere toti consimilis : ideo in parte remanet anima perfecta sicut erat in toto; semen autem decisum nondum est actu simile toti : idcirco post decisionem ejus non est anima actu in eo, sed in potentia tantum. Propter quod dicitur secundo de Anima, quod semen in potentia vivit, non actu. Hæc autem potentia non est passiva in semine maris sicut ligna et lapides
C sunt in potentia ad formam domus (sic namque, scilicet passive, potentia est in menstruo mulieris), sed est activa potentia sicut forma domus est in mente artificis. Hancque potentiam Avicenna et Averroes vocant virtutem formativam, quæ quantum ad modum operandi, media est inter intellectum et alias animæ vires. Unde et sextodecimo de Animalibus arti eam comparat Philosophus. Aliæ quippe vires in operationibus suis utuntur organis determinatis, intellectus nullo. Sed hæc virtus
D aliquo utitur corporali in sua operatione, quod nondum habet speciem determinatam. Subjectum autem et organum hujus virtutis est spiritus vitalis inclusus in semine : hinc ad continendum hujusmodi spiritum, semen est spumosum, et hæc est causa albedinis ejus. Denique huic spiritui virtus conjungitur formativa, magis per modum motoris quam per formæ modum, quamvis sit aliquo modo forma ejus. Hinc Commentator septimo Metaphysicæ loquitur, quod in semine virtus illa includi-

tur quodammodo sicut uniuntur motores A orbibus suis. Illi vero spiritui corporali conjungitur triplex calor, videlicet : calor elementaris, qui est sicut instrumentum resolvens atque consumens et operans; calor quoque animæ, qui est vivificans; et calor cœli, cujus virtute movet ad speciem determinatam. Sed et virtute triplicis hujus caloris, virtus formativa materiam a muliere præparatam convertit in substantiam membrorum, per modum quo est transmutatio corporis in augmento, ut sextodecimo de Animalibus dicitur. Et juxta B modum quo proceditur in perfectione organorum, secundum hunc anima incipit magis ac magis esse actu in semine, quæ prius erat in potentia : ita quod conceptum primo participat opera vitæ nutritivæ, tuncque dicitur vivere vita plantæ; et ita deinceps quousque perveniat ad similitudinem generantis perfectam. — Hæc Thomas in Scripto.

Insuper in prima parte, quæstione centesima decima octava : Quanto, ait, agens art. 1. est potentius, tanto potest actionem suam C diffundere ad magis distans : sicut quo corpus exstat calidius, tanto in aere etiam remotiori citius calefactionem producit. Hinc corpora non viventia, utpote inferiora, generant simile sibi non per medium, quemadmodum ignis ignem; corpora vero viventia tanquam potentiora, generant sibi similia tam per medium quam sine medio. Sine medio in opere nutritionis, in quo caro generat carnem; per medium, sicut in actu generationis : quia ex anima generantis derivatur virtus activa et for- D mativa ad semen animalis seu plantæ, sicut a principali agente derivatur vis motiva ad instrumentum. Et ita non refert dicere quod anima generati causetur ab anima generantis, vel a vi derivata ab anima, quæ vis consistit in semine, quod in virtute animæ operatur. Hæc Thomas in Summa.

Concordat per omnia Petrus.

Richardus quoque animam intellectivam probat ex traduce non esse, per ea quibus probatur esse immaterialis, separabilis, immortalis, rediens ad se ipsam, et reflexiva supra proprios actus, atque nobilior omni dispositione corporea, ac liberæ potestatis.

Præterea Alexander plurimorum hic recitat opiniones ac reprobat : Quidam, dicens, opinati sunt quod animæ sensitivæ ac vegetativæ multiplicentur per sui partitionem; velut si linea dividatur, sectio ejus fit in puncto, nec tamen punctus dividitur, sed ipsa divisione totus ad partem cadit utramque. Sic anima quum sit impertibilis, non dividitur, sed ad divisionem seu decisionem materiæ suæ tota cedit utrobique in partibus diversis : sequitur enim materiam suam. Hoc autem falsum videtur, nec est simile : quia si punctus actu esset in linea aut linea esset ex punctis, quemadmodum anima est actu in corpore, nec punctus divideretur in linea, neque in duo caderet : imo si secantis actionem susciperet, destrueretur. Nunc vero quum solum sit ibi in potentia, quod in potentia erat, in actum deducitur; nec quod erat unus punctus in potentia, efficitur duo, sed potentialiter duo reducuntur in actu, fiuntque duo. — Alii dicunt multiplicationem hanc fieri animarum per modum quo lux seu ignis unius candelæ undique se diffundit et generat sibi similia absque sui diminutione. Sed non est hoc verum, nec simile : quoniam multiplicatio ignis et lucis non est per divisionem aut decisionem materiæ, sicut de animarum multiplicatione jam tactum est. — Alii dixerunt has animas ex elementorum formis constitui : quod manifeste absurdum est, quum una forma substantialis ex pluribus substantialibus formis non possit constitui. — Alii opinantur animas brutorum progredi ex traduce, et educi de potentia in actum, mediantibus corporibus cœlestibus ac eorum motoribus. Quod reprobatur, quoniam operatio intelligentiæ est velut operatio artis, quæ non causat formam substantialem, et spiritus brutales nobiliores sunt corporibus orbium. Hæc Ale-

p. 174 D'. xander. Cujus positio paulo ante est recitata.

Verumtamen ultima ista positio quam repellere nititur, vera ad bonum intellectum videtur : quia (ut ait Philosophus) homo generat hominem et sol; ceteraque cœlestia corpora, orbes, planetæ et sidera, suas habent influentias efficaces, fortes ac varias ad inferiorum productionem. Et sicut cœlestia corpora motu suo, lumine ac influentia, corpora inferiorum disponunt, sic virtute suorum motorum, vel potius motores eorum virtute a prima causa collata, per orbes, planetas ac stellas, formas naturales, corruptibiles, substantiales A de materiæ educunt potentia; non tamen ut causæ totales, immediatæ atque appropriatæ, sed concausantibus particularibus agentibus in generatione animalium perfectorum, juxta modum expressum. Nec obest quod operantur per modum artis, quum et Deus omnipotens omnium artifex appelletur, atque per artem increatam et exemplarem rationibus omnium plenam operetur. Quamvis etiam spiritus brutorum sint aliquo modo corporibus illis nobiliores, non tamen ipsorum motoribus, B in quorum virtute tanquam instrumenta agunt orbes ipsi ac astra.

# DISTINCTIO XIX

## A. *De primo hominis statu ante peccatum, scilicet qualis fuerit secundum corpus et secundum animam.*

SOLENT quæri plura de primo hominis statu ante peccatum, scilicet : qualis fuerit homo priusquam peccaret, et in corpore et in anima, mortalis an immortalis, passibilis an impassibilis; de termino inferioris vitæ, et de transitu ad superiorem; de modo propagationis filiorum, et alia multa, quæ non inutiliter sciuntur, licet aliquando curiositate quærantur. At priusquam ad animi qualitatem pertinentia prosequamur, de qualitate ejus secundum corpus et modo propagationis filiorum, et de aliis quibusdam inspiciamus. Primus ergo homo, secundum naturam corporis terreni, et immortalis fuit quodammodo secundum aliquid, quia potuit non mori, et mortalis quodammodo, quia potuit mori. In illo namque primo statu habuit posse mori, et posse non mori; et hæc fuit prima humani corporis immortalitas, scilicet posse non mori. In secundo vero statu post peccatum habuit posse mori, et non posse non mori, quia in hoc statu moriendi est necessitas. In tertio statu habebit posse non mori, et non posse mori, quia ad illum statum pertinet moriendi impossibilitas : quod ex gratia erit, non ex natura. — In primo statu fuit corpus hominis animale, id est egens alimoniis ciborum. Unde et homo factus dicitur in animam viventem, non spiritualem, id est in animam corpus sensificantem, quod adhuc erat animale, non spirituale, quod egebat cibis ut per animam viveret. Factus est ergo in animam viventem, id est, vitam corpori dantem, tamen per sustentamenta ciborum : et tunc erat corpus mortale et immortale, quia poterat mori, et poterat non mori. Post peccatum vero factum est

Hugo, de Sacram. lib. I, p. I, c. 18.

Id. Summa Sent. tract. III, c. 4.

*Gen.* II, 7.

Rom. VIII, 10. mortuum, sicut dicit Apostolus : Corpus propter peccatum mortuum est, id est, necessitatem moriendi in se habet. In resurrectione vero erit spirituale, scilicet agile et cibis non egens, et immortale : non sicut in statu primo fuit, scilicet quod possit non mori, sed etiam quod non poterit mori. Unde Augustinus super Gene- Aug. de Genesi ad litt. lib. VI, n 33, 34. sim : Apostolus ait, Corpus quidem mortuum est propter peccatum, etc. Prius de limo terræ formatum est corpus animale, non spirituale, cum quali resurgemus. I Cor. XV, 44, 54. Renovabitur enim a vetustate, non in corpus animale, quale fuit, sed in melius, id est spirituale, quum hoc mortale induet immortale, in quod mutandus erat Adam, Ibid. n. 36. nisi mortem corporis animalis peccando meruisset. Non ait Apostolus : Corpus *mortale* est propter peccatum, sed *mortuum*. Illud enim ante peccatum mortale et immortale erat, quia poterat mori et non mori. Aliud autem est, non posse mori; aliud, posse non mori. Ideo factum est per peccatum, non mortale quod erat, sed mortuum : quod non fieret, nisi peccaret. Animale enim non est hoc corpus sicut primi hominis fuit, sed jam deterius est : habet enim necessitatem moriendi. — Ecce hic evidenter aperit Augustinus, quod corpus hominis ante peccatum mortale et immortale fuit, sed non qualiter fiet in resurrectione. De hoc eodem Beda super Beda, Hexaem. lib I. Genesim ait : Non est credendum ante peccatum ita fuisse mortua corpora sicut modo. Ait enim Apostolus : Corpus propter peccatum mortuum est. Sed licet fuissent animalia, nondum spiritualia, non tamen mortua, quæ scilicet necesse esset mori.

### B. *Utrum immortalitas quam habuit homo ante peccatum, esset de conditione naturæ, an gratiæ beneficio.*

Solet hic quæri, quum homo primus mortale et immortale corpus habuerit, utrum ex conditione naturæ ipsius corporis habuerit utrumque, an alterum beneficium esset gratiæ, scilicet immortalitas, id est posse non mori. Ad quod dici potest, quia alterum habebat in natura corporis, id est posse mori; alterum vero, scilicet posse non mori, erat ei ex ligno vitæ, scilicet ex dono gratiæ. Unde Augu- Aug. op. cit. n. 36. stinus super Genesim : Quodammodo creatus est homo immortalis : quod erat ei de ligno vitæ, non de conditione naturæ. Mortalis erat de conditione corporis animalis, immortalis beneficio Conditoris. Non enim immortale erat, quod omnino mori non posset : quod non erit nisi quum fuerit spirituale. Aperte dicit quod non ex natura, sed ex ligno vitæ habebat posse non mori. Propter hoc aliqui dicunt, quod nisi illo ligno vitæ uteretur, non semper viveret, quia peccaret. Peccaret enim si illo ligno non uteretur, quia præceptum erat ei ut comederet de omni ligno paradisi, nisi de ligno scientiæ boni et mali. Sicut ergo peccavit comedendo quod erat prohibitum, ita etiam peccaret, si non comederet quod erat jussum.

C. *Si non foret præceptum ut de illo ligno vitæ ederet, et aliis et non illo uteretur, an posset non mori.*

Sed adhuc quæritur, si non esset præceptum ut de ligno vitæ ederet, et aliis et non illo vesceretur, numquid posset non mori. Si semper viveret non utens illo ligno, non erat ei ex illo ligno posse non mori. Si vero non posset semper vivere, id erat ei ex illo ligno. Aliqui dicunt, quod si non fuisset ei præceptum vesci illo ligno, et aliis et non illo vesceretur, viveret semper, sic determinantes illud quod supra dixit Augustinus : Erat ei de ligno vitæ, non de conditione naturæ tantum, scilicet quasi non ex conditione naturæ solummodo erat ei, sed etiam ex illo ligno. Aliis autem videtur, quod ex ligno vitæ erat ei posse non mori, non ex natura. Ideo enim dicitur potuisse non mori, quia poterat uti illo ligno, de quo edens non moreretur.

D. *Quæstio Augustini : quomodo immortalis factus sit homo.*

De hac vero hominis immortalitate qualis fuerit, Augustinus super Genesim quæstionem movens, sic ait : Quæritur, quomodo immortalis factus sit homo præ aliis animantibus, et quomodo cum illis communem acceperit alimoniam. Sed alia est immortalitas carnis, quam in Adam accepimus; alia, quam in resurrectione speramus per Christum. Ille factus est homo immortalis, ut non posset mori si non peccaret, moreretur autem si peccaret; filii vero resurrectionis nec poterunt ultra peccare, nec mori. Caro nostra non tunc egebit refectione ciborum, quia tunc nulla poterit esse defectio; caro Adæ ante peccatum ita immortalis creata est, ut per alimoniam adjuta, esset mortis et doloris expers. Sic ergo immortalis et incorruptibilis condita est caro hominis, ut suam immortalitatem et incorruptionem per observantiam mandatorum Dei custodiret. In quibus mandatis hoc continebatur, ut de illis lignis concessis manducaret, et ab interdicto abstineret; per horum edulium immortalitatis dona conservaret, donec corporalibus incrementis perductus ad ætatem quæ Conditori placeret, multiplicata progenie, ipso jubente sumeret de ligno vitæ, quo perfecte immortalis factus, cibi alimenta ulterius non requireret.

Beda, Hexaem. lib. I.

E. *Summatim super ipsam verborum sententiam perstringit.*

Ecce his verbis videtur Augustinus tradere, quod caro primi hominis immortalitatem in se habuerit, quæ per alimoniam ciborum conservaretur usque ad tempus suæ translationis in melius, quando de ligno vitæ comederet, et fieret omnino immortalis, ita ut non posset mori.

F. *Quod ex prædictis consequi videtur, hominem de naturæ suæ conditione quodammodo fuisse immortalem, sed non omnino fieret immortalis, nisi participato ligno vitæ.*

Ideo aliqui dicunt, quod immortalitatem de natura habebat, qua poterat non mori, quæ aliorum lignorum esu poterat conservari; sed non poterat consummari, nisi per assumptionem ligni vitæ. Quod videtur Augustinus sentire, super Genesim dicens : Hoc quoque addo, talem cibum illam arborem præstitisse, quo corpus hominis stabili sanitate firmaretur, non sicut ex alio cibo, sed inspiratione salubritatis occulta. Hic innuere videtur, quod quum aliis cibis posset corpus sustentari, hoc cibo indeficiente sanitate firmaretur. Ex quo consequi videtur, quod sicut in natura sua habuit mortalitatem quamdam, scilicet aptitudinem moriendi, ita aliquam immortalitatem in natura sua habuit, id est aptitudinem qua poterat non mori, cibis adjutus; sed si perstitisset, immortalitatis perfectio esset ei de ligno vitæ. Sed qui hoc tradunt, quomodo superiora Augustini verba, quibus dicit quod erat immortalis ex ligno vitæ, huic sententiæ non contradicant, diligenter inquirant.

Aug. de Genesi ad litt. lib. VIII, n. 11.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS NONÆDECIMÆ

HIC tractat Magister de proprietatibus hominis in statu innocentiæ ante peccatum. Specialiter vero hic sciscitatur, qualiter mortalitas et immortalitas tunc homini competebant, et ex qua causa, qualiter item secundum corpus, et qualiter secundum animam. Quocirca aliorum recitat dicta, et ipse doctrinis Augustini consentit.

## QUÆSTIO PRIMA

HIc quærunt multi, **An anima rationalis sit ex natura sua immortalis**, an etiam animæ irrationales. Verum de his jam supra introducta sunt multa, et ipsa prolixitas est vitanda.

Cf. p. 148 D'.

## QUÆSTIO II

SEcundo quæritur, **Utrum homo in statu innocentiæ potuit tolerare aliquod malum pœnæ**, hoc est,
A an mala pœnalia, ut læsio, fames, sitis, mors, etc., poterant ei accidere seu inesse.

Videtur quod non, quoniam pœna debetur culpæ, et ut Augustinus super Genesim docet, ordinatio divinæ sapientiæ atque justitiæ fuit, ne aliquid talium homini ante culpam accideret.

In contrarium est, quia gratia non tollit naturam; sed naturale est homini esse mortalem, quum et mortale sit quædam differentia ejus, et omne mixtum ex con-
B trariis constans, necessario est corruptibile; corpora autem primorum parentum ex elementis constabant. — Rursus, ubi fames et sitis locum non habent, non convenit refectio corporalis; sed primis parentibus ante ruinam peccati conveniebat (imo et jussum fuit) comedere : ergo fames et sitis, quæ sunt mala pœnæ, poterant tunc ipsis inesse. — Rursus, in his qui reficiuntur, est alteratio assidua atque interior corruptio, incorporatio, deperditio : quorum quædam sunt mala pœnalia.
C — Item si quis intrusisset ensem illorum corporibus, vulnerati fuissent.

Hæc et consimilia argumenta possent multiplicari, quæ aliud non requirunt nisi

ut lucide exponatur qualiter mortalitas et immortalitas, passibilitas et impassibilitas, ipsis convenerunt, et quo dono.

Ad hæc Alexander respondet : Homo ante peccatum non fuit penitus impassibilis (et immortalis) neque simpliciter passibilis. Unde Hugo : Sicut immortalem non dicimus hominem primum fuisse ante peccatum, ut mori omnino non posset, sic etiam nequaquam impassibilem exstitisse credere hunc debemus, quasi nihil omnino pati potuisset, quia naturam in se passibilem habuit. Attamen si non peccasset, sicut nec mortuus, ita etiam sive ad molestiam voluntatis in mente, sive ad corruptionem integritatis in corpore, passus aliquid omnino non fuisset. Potentia quippe est multiplex. Quædam est obedientialis, quæ in actum perducitur solum potestate divina, sicut in costa Adæ fuit potentia ut ex ea corpus fieret Evæ. Alia est potentia solum materialis, ut illa quæ est tantum passiva, nullam habens inclinationem ad actum sibi correspondentem; potest tamen perduci ad illum actione creaturæ, multiplici medio subjectum disponente. Alia est potentia passibilis, habens inclinationem ad actum. Alia, quæ est propinque ad actum disposita, utpote dispositionem superadditam habens. Alia est necessitatis, ut quæ est in conjunctione ad actum. Quælibet harum trium ultimarum est potentia disposita; sed prima, dispositione remota ; secunda, dispositione propinqua; tertia, dispositione jam actuata. Hæc dico, extenso potentiæ nomine : potentia enim patiendi, defectus exstat potentiæ potius quam potentia. Et quia secundum Philosophum, si unum oppositorum multipliciter dicitur, etiam reliquum : hinc impassibile tot dicitur modis, quot passibile. Et intendimus hic de passibilitate et impassibilitate, prout dicunt positionem vel privationem passionis innaturalis, secundum quod ait Damascenus libro secundo : Passio est motus præter naturam. Estque passio ista cum contra-

A rietate recipientis atque recepti. Est tamen et quædam passio naturalis.

Quum itaque quæritur, an primus homo fuit impassibilis ante culpam, dici potest quod si per hoc quod dicitur impassibile, notatur privatio necessitatis ad patiendum, seu dispositionis vel possibilitatis seu inclinationis, sic erat impassibilis : quia non erat in eo natura disposita aut aliqua infirmitate inclinata ad patiendum. Sed prout impassibile dicit privationem potentiæ primo modo sumptæ, aut modo secundo
B acceptæ : sic non erat impassibilis, quia natura ejus non fuit prorsus insusceptibilis infirmitatis et passibilitatis ac culpæ. Sicque aliquo modo fuit passibilis, et aliquo modo impassibilis, ut vult Hugo. Hinc impassibilitas illa non fuit dos corporis glorificati, quoniam illa omnem passibilitatis privationem includit. — Hæc Alexander.

Qui etiam quærit hic, utrum homo in statu innocentiæ fuit passibilis per extrinsecarum receptionem impressionum. Respondet : Passio seu passibilitas proveniens
C ex impressione relicta ab extrinseco, duplex est : una naturalis et consona conveniensque naturæ; alia innaturalis seu destructiva naturæ. Prima est duplex : una concernens naturam et salvativa ipsius esse; alia respiciens ea quæ sunt perfectiva ipsius. Ea quæ sunt salvativa seu conservativa ipsius esse, respicit passio quæ relinquitur ex operibus generativæ et nutritivæ. Concernentia vero perfectiva ipsius, sunt impressiones cognoscibilium specierum. Hæ itaque passiones primis paren-
D tibus ante lapsum convenerunt : sicque etiam cœlestia corpora in eis agere poterant. Passio vero destructiva et innaturalis, ipsis pro statu illo inesse non poterat; et hoc fuit ex ordine divinæ justitiæ, qua inferiora omnia homini subdita erant, nec potestatem lædendi eum habebant, ex qua Deus eos præservavit ab omni læsivo quamdiu sibi manserunt subjecti. Hæc idem.

Præterea Bonaventura : Hæc (inquit) locutio, Aliquid est nunc immortale, se-

cundum Philosophum, duplex est : quia adverbium illud potest determinare ly immortale, ratione actus moriendi, et item ratione potentiæ. Conformiter ista locutio, Utrum corpus hominis fuisset dissolubile ipso non peccante. Quoniam ablativi illi absoluti possunt determinare ly dissolubile, vel quoad posse dissolutionis : et ita est vera, quoniam Adam in statu illo habuit posse ut dissolveretur; potuit enim peccare, quo facto potuit, imo et oportuit eum mori. Si vero determinent ly dissolubile, quantum ad actum dissolutionis, falsa est illa locutio, quoniam statu illo durante nequivit dissolutio ei inesse, eo quod mors et innocentia simul non stent. Ordo quippe divinæ justitiæ non permisit, ut in statu illo culpam præcederet pœna. Hæc Bonaventura.

Qui rursus interrogat, utrum Adam peccante, corpus ejus potuisset perpetuari in vita per esum ligni vitæ. Respondet : Eadem lege qua divina justitia non patitur innocentem pati ac mori, non permittit malum impunitum manere. Ideo fuit Dei decretum, ut si homo Dei præceptum transgrederetur, spiritus hominis dominium suæ carnis amitteret; et sicut voluntas hominis a Deo recessit, sic anima sua corpus suum in hac vita desereret, quatenus dissolutum in suam rediret originem. Quumque decretum Dei fuerit immobile, non potuit homo post transgressionem per esum ligni vitæ mortem evadere; potuisset tamen per esum illum vita vigorari ac prolongari. Hæc idem.

Insuper Thomas his consonans : Ea (ait) quæ sunt ad finem, secundum rationem et exigentiam finis instituuntur ac disponuntur, ut ex secundo Physicorum habetur. Quumque homo ad supernaturalem beatitudinem conditus fuerit, aliquid supernaturale in sua creatione sibi est præstitum. Ex suis vero naturalibus, esse incorruptibile atque perpetuum sibi non competebat, quum habuerit corpus ex contrariis compositum, et materiam secundum ejus capacitatem forma perficiat atque informet.

A Hinc primo homini supra conditionem suæ naturæ concessum est, ut anima ejus in tam supernaturalem ac nobilissimum finem ordinata, communicaret corpori suo esse perpetuum supra corporis talis naturam, nisi aliunde proveniret impedimentum. Et quoniam potestas hæc animæ supra corpus, consequebatur ex sua ordinatione ad hujuscemodi finem, non poterat impediri ejus effectus, nisi per deordinationem ejus a fine : quod sine peccato esse nequivit. Et quia peccare adhuc valebat, libero B suo arbitrio nondum confirmato in bono, potuit ille immortalitatis impediri effectus : hinc quodammodo fuit mortalis. Verumtamen, quoniam moriendi potentia non potuit immediate in actum reduci, quia non sine præcedente mentis aversione, idcirco loquendo simpliciter, homo in statu illo exstitit immortalis, et secundum quid mortalis : quia ut nono Metaphysicæ dicitur, illud simpliciter est in potentia ad aliquid, quod uno motore potest perduci in actum : non enim dicimus quod ex terC ra valeat fieri statua, sed ex cupro, quamvis ex terra sit cuprum.

At vero quidam dicunt, quod in statu innocentiæ nulla deperditio aut dissolutio fuisset in corpore Adæ, nec cibus sumptus fuisset ab ipso ad restaurationem deperditi, sed contra communem defectum naturæ, qui est vertibilitas ad nihilum. Ex quo sequeretur, quod et cœlestia corpora cibis egerent. Per cibaria quoque non tollitur dependentia creaturæ a Creatore, a quo et ipse cibus dependet. Idcirco dicenD dum, quod in statu illo sumptus fuisset cibus ad deperditi restaurationem, ad corporis augmentum, atque ad multiplicationem speciei per viam seminalem, secundum quod nutritiva augmentativæ et generativæ deservit. Aliqua ergo deperditio fuisset in corpore Adæ, nec tamen subsequi poterat dissolutio ejus in toto, propter virtutem corporis regitivam profluentem ex anima : sicut et elementa secundum partem, non secundum totum, corruptibilia perhibentur. Quod si non comedisset,

obiisset : non tamen ante peccatum, quoniam jussum ei fuit comedere.

Si autem quæratur, an homo in statu illo dormisset; dicendum, quod quamvis aliqui opinentur quod non, tamen quum dictum eorum nec ratione nec auctoritate firmetur, probabilius æstimatur quod sicut habuisset vitam animalem cibis alendam, sic habuisset et ea quæ vitam hujusmodi consequuntur. Inter quæ ponitur somnus, præsertim qui ex naturalibus oritur causis, ut ex evaporatione alimenti, humiditateve cerebri in prima ætate. Somnus vero prout ex ægritudine, fatigatione, labore, innaturalive causa procedit, tunc non fuisset. Somnus quippe quantum est in se, est passio ad perfectionem totius pertinens animalis : quia in somno vigorantur virtutes naturales, et quietantur virtutes animales, ut postmodum in suis sint actibus fortiores. — Hæc Thomas in Scripto.

Concordat Petrus, dicendo : Finis necessitatem imponit mediis. Corpus autem datum est animæ, ut sit ei instrumentum in servitio Dei : hinc sicut se habuit anima ad Dei servitium, sic corpus ad animam. Anima vero propter arbitrii libertatem habuit potentiam jugiter permanendi in Dei obsequio ac etiam recedendi ab eo : ideo in corpore fuit potentia separandi ab anima si peccaret, et inseparabiliter permanendi cum anima si non peccaret. Hæc Petrus.

Thomas quoque de Argentina testatur : Immortalitas illa corporis Adæ principaliter fuit ab anima ejus, sicut ab influente intrinsece; et ab æquali ejus complexione, sicut a causa disponente; a ligno vitæ, sicut a vegetante; et a regimine divinæ providentiæ, tanquam a causa interius conservante atque exterius protegente.

Richardus demum hic refert : Dicunt quidam, quod concurrente virtuositate complexionis Adæ, virtuositateque ligni vitæ, ac virtuositate originalis justitiæ, simul poterat anima prohibere ne fieret tanta consumptio in humido radicali, nec tanta A debilitatio in calido naturali, quod restaurari non possent per efficaciam ligni vitæ. Cujus virtus exstitit tanta, quod de illo poterat virtus nutritiva ipsius Adæ, cum adjutorio originalis justitiæ, generare humidum tam virtuosum ad conservationem calidi naturalis sicut est humidum radicale; poterat etiam continere virtutem corporis, ne distemperaretur virtute alicujus exterioris et naturalis influentiæ vel interioris. Hinc, ut istis videtur, homo in statu illo sine fine vivere potuisset per B adjutoria jam præfata. — Alii opinantur quod quamvis per adjutoria ista Adam valde diu vivere potuisset, non tamen sine fine; nec tamen obiisset, si non peccasset, quoniam ante finem temporis quo ibi vivere potuisset, translatus fuisset ad gloriam. Cui dicto videtur consentire Augustinus duodecimo de Civitate Dei dicens, quod homo cujus naturam quodammodo mediam inter angelos bestiasque constituit Deus, si Creatori suo tanquam vero domino esset subjectus, in consortium C transiret angelicum, absque media morte beatam immortalitatem sine ullo termino consecutus. Hæc Richardus.

Albertus præterea sciscitatur, an Adam in statu innocentiæ alterabilis fuit per senectutem. Respondet : Duplex est alteratio talis : una accepta in mensurante, puta in tempore ipso; alia accepta in mensurato, videlicet in re temporali. Primo modo fuisset alterabilis per ætatem : nam quoad periodum mensurantem, modo junior, modo senior exstitisset secundum D ætatis processum. Secundum id vero quod relinquit tempus mensurans, non fuisset alterabilis : hinc quantitate et virtute substantiæ non profecisset, nec defecisset; sed in perfectione in qua conditus fuit, stetisset usque ad terminum præordinatum a Deo, in quo translatus fuisset ad vitam simpliciter immortalem. Hæc Albertus.

Porro Scotus a præinductis partim dissentiens : Homo, inquit, durante innocentiæ statu potuit mori. Quod patet per causas

mortis post lapsum. Quæ causæ sunt duæ in genere : una ab intrinseco, alia ab extrinseco. Prima est duplex : una ab intrinseco per actionem mutuam contrariorum inter se et intra corpus, vel propter actionem intensam unius ad alterum ; vel ex defectu alterius, ut ex subtractione nutrimenti. Primo modo accidit corruptio naturalis in animatis, non ex actione elementi in elementum, quia non manent in dist.xv,q.5. mixto, ut ostensum est supra ; nec propter aliam qualitatem elementarem activam aut passivam. Ponitur ergo ibi causa intrinseca corruptionis ex actione unius partis organicæ in aliam partem, corrumpendo ipsam ut corpus fiat indispositum atque inhabile ad animationem. Istaque actio deputatur calori in humidum radicale, corrumpendo illud et consumendo ; ad cujus corruptionem sequitur corruptio et consumptio propria, ut patet in igne et oleo ac lychno : quia pars secundum speciem habet certam periodum et determinatam, in qua potest convertere in se partem nutrimenti appositam, et in qua non, etc. Hæc Scotus.

Qui circa hæc plura conscribit quorum oppositum ex præhabitis innotescit. Nam (ut patuit supra) dicit corpora primorum parentum ac posterorum non esse ex elementis constantia, et hic scribit quod in paradiso in innocentiæ statu potuissent corrumpi paulatim, non tamen fuissent corrupta, quoniam ante tempus corruptionis fuissent in paradisum cœlestem translata ; nec omnes fuissent simul translati : alioqui præcedentes diutius, valde excessissent posteriores in meritis. Verum de his infra magis dicetur. Certum vero censetur, quod una pars unumve membrum seu organum, non agit corruptive in aliud directe, nisi per qualitatem contrariam. Probabilius item videtur, quod durante innocentiæ statu homo non potuit mori, quam quod tunc potuit mori, loquendo de statu illo formaliter : alioqui posset potentia illa poni in esse, sicque sequeretur quod durante statu illo, istud inconveni-A ens non fuisset, Adam innocens moritur.

Postremo, Durandus hic ait, quod in statu innocentiæ non fuisset passio aliqua sensitivi perceptibilisve doloris ex perceptione læsivi, sed bene abjectio alicujus convenientis secundum naturam, videlicet deperditio, ad cujus instaurationem alimento indiguisset. — Verumtamen quod ita abjicitur, non est prorsus conveniens ipsi naturæ secundum dispositionem quam habet in ipsa abjectione : tunc enim paulatim indispositum factum est, corruptio-B nique proximum.

Verumtamen de somno hominum in statu innocentiæ aliter a prætactis sentiens Alexander : Cibus, inquit, quo usi fuissent, naturæ eorum valde connaturalis ac consonus exstitisset, quo et prorsus temperate ac modice exstitissent utentes. Virtus quoque digestiva erat valida valde, ita quod non requirebatur revocatio exterioris caloris : idcirco non ascendissent fumositates somnum causantes. Fumositates namque quæ somnum causant, sunt C grossæ ac multæ, non modicæ ac subtiles. Hæc Alexander.

## QUÆSTIO III

Consequenter hic quæritur, **Utrum immortalitas et impassibilitas jam præfatæ convenerunt homini in statu innocentiæ ex sua natura.**

Ad quod ex jam dictis patet responsio, quæst. 2.
D quod utique supernaturaliter et ex dono gratiæ inerant, atque collatæ fuerunt homini ex elementis secundum corpus composito : cujus multiplici corruptibilitati defectuositatique naturali per multiplicia Dei beneficia gratiosa providebatur, sicut expressum est.

Quæritur quoque hic, utrum immortalitas illa fuit eadem cum immortalitate corporum glorificatorum.

Ad quod item ex præinductis habetur responsio quod non, nec erat dos, nec ita

perfecta, nec omnem mortalitatem excludens, sicut immortalitas corporum Beatorum; nec fuit donum gloriæ consummatæ, ut erit dos immortalitatis, sed innocentiæ et gratiæ nondum completæ.

Verum plenius prosequendo Alexander respondet : Quidam dixerunt, quod immortalitas in primo homine fuerit a natura, quia ex sua natura habuit aptitudinem ad immortalitatem; quidam, quod ex gratia, quia ex dono gratuito habuit completionem : quemadmodum homo ex sua natura est beatificabilis, sed non nisi per gratiam consequitur beatitudinem. Sed advertendum quod triplex est hominis status, secundum Hugonem. Primus innocentiæ, in quo poterat primus homo peccare et non peccare, similiter mori et non mori. Secundus est status naturæ lapsæ, in quo homo potuit peccare, et non potuit non peccare; similiter potuit mori, et non potuit non mori. Tertius est status gloriæ, in quo poterit non peccare, et non poterit peccare; similiter poterit non mori, nec poterit mori. Conformiter duplex est gratia, puta perfecta et imperfecta. Et imperfecta est duplex : una gratia gratis data, quæ respectu gratiæ gratum facientis est imperfecta; similiter gratia gratum faciens imperfecta est respectu gratiæ consummatæ seu gloriæ, quæ tollit miseriam culpæ et pœnæ, nam gratia gratum faciens tantum aufert miseriam culpæ. Immortalitas igitur primi status, seu possibilitas non moriendi, fuit a gratia gratis data, non a gratia gratificante; immortalitas vero secundi status, quæ est potestas non moriendi spiritualiter, est a gratia gratum faciente; immortalitas autem tertia, est a plenitudine gloriæ, quæ est gratia consummata. Hæc Alexander.

Qui insuper scribit : Aliqui dicunt, quod eadem secundum rem fuit potentia mortalitatis et immortalitatis, differens secundum majorem appropinquationem ad actum suum ac finem : sicque potentia quæ primo fuit moriendi et non moriendi indeterminate, postea determinata est ad A unum, puta ad mortem; atque hæc eadem per meritum gratiæ, ac per præmium supervenientis gloriæ, determinabitur ad vivendum beatifice. Sic ergo immortalitas innocentiæ et immortalitas gloriæ sunt eadem potentia in re; non autem sunt idem prout habitum dicunt, quia quod additur potentiæ in via, realiter differt ab eo quod additur ei in patria. Hæc Alexander.

Hinc Thomas : Immortalitas, inquit, dicit potentiam ad semper vivendum et non moriendum. Quæ immortalitas dupliciter B potest considerari : primo, quantum ad potentiam incompletam ac naturalem, et ita est eadem, sicut et ipsa natura; secundo, quantum ad munus gratiæ, quod formale est complementum illius potentiæ, et ita diversæ sunt. Hæc Thomas in Scripto.

Verumtamen Antisiodorensis in Summa sua, libro secundo, defendit et dicit, quod non fuit potentia eadem : quia potentia semper vivendi fuit in Adam potentia naturalis, sed potentia moriendi fuit in eo impotentia naturalis; ideo aliud erat in eo C potentia semper vivendi et potentia moriendi. Item, mori est pura privatio, ergo potentia moriendi non est aliquid positivum, sed potentia non moriendi est quid positivum, videlicet potentia semper vivendi : non ergo sunt idem. Nec sequitur, eadem est potentia currendi, et non currendi, ergo eadem est potentia moriendi, et non moriendi : quia liberum arbitrium cujus actus in homine est currere, habet se ad utrumlibet; mori autem non est actus liberi arbitrii, sed natu- D ræ corruptæ. Hæc Antisiodorensis. — Verumtamen in primis parentibus in statu illo, mori et non mori ex libero pendebat arbitrio originaliter et ante ruinam, sicut peccare et non peccare.

At vero Petrus : Ad actum (asserit) felicitatis et immortalitatis in statu gloriæ inest homini aptitudo a natura, dispositio autem remota a gratia gratis data, dispositio vero propinqua a gratia gratum faciente, et complementum a forma seu habitu gloriæ. Conformiter, ad actum fe-

licitatis et immortalitatis in statu innocentiæ inerat primis parentibus aptitudo a natura complexionis æqualis, dispositio remota ab esu omnium lignorum communi, dispositio propinqua ab esu ligni vitæ, complementum a gratia innocentiæ. Nempe in corpore nostro ex quatuor causatur corruptio. Primum est inæqualitas complexionis. Secundum, defectio paulatim humidi radicalis, quæ restauratur per humidum nutrimentale. Tertium est debilitatio calidi naturalis, ex consumptione humidi radicalis et admixtione extranei humidi nutrimentalis, sicut et virtus vini ex aquæ admixtione. Quartum est inclinatio elementorum contrariorum ad oppositas regiones. Contra primum istorum inerat primis parentibus præcipua complexionis æqualitas; contra secundum, refectio ex cibis diversis; contra tertium, esus ex ligno vitæ; contra quartum, gratia innocentiæ, id est originalis justitia, qua sicut ratio subdita fuit Deo, sic corpus animæ : cujus gubernatio plus valebat in conservando, quam elementorum inclinatio in dissolvendo. Hæc Petrus : quæ et plenius sunt in Thoma.

A

B

Scripta autem Bonaventuræ ad hæc, tam Thomæ quam Petri includunt continentque responsa.

# DISTINCTIO XX

## A. *De modo procreationis filiorum si non peccassent primi parentes, et quales nascerentur filii.*

POST hæc videndum est, qualiter primi parentes, si non peccassent, filios procreassent, et quales ipsi filii nascerentur. Quidam putant, ad gignendos filios primos homines in paradiso misceri non potuisse nisi post peccatum, dicentes concubitum sine corruptione vel macula non posse fieri. Sed ante peccatum nec corruptio nec macula in homine esse poterat, quoniam ex peccato hæc consecuta sunt. Ad quod dicendum est, quod si non peccassent primi homines, sine omni *Hebr.* XIII, 4. peccato et macula in paradiso carnali copula convenissent, et esset ibi torus immaculatus, et commixtio sine concupiscentia; atque genitalibus membris sicut ceteris imperarent, ut ibi nullum motum illicitum sentirent; et sicut alia membra corporis aliis admovemus, ut manum ori, sine ardore libidinis, ita genitalibus uterentur membris sine aliquo pruritu carnis. Hæc enim letalis ægritudo membris humanis ex peccato inhæsit. Genuissent itaque filios in paradiso per coitum imma- Aug. de Genesi ad litt. lib. IX, n. 18. culatum et sine corruptione. Unde Augustinus super Genesim : Cur non credamus primos homines ante peccatum genitalibus membris ad procreationem imperare potuisse, sicut ceteris in quolibet opere sine voluptatis pruritu utimur? Incredibile enim non est Deum talia fecisse illa corpora, ut si non peccassent, illis membris sicut pedibus imperarent, nec cum ardore seminarent, vel cum dolore parerent; sed post peccatum motum illum illicitum meruerunt, quem nuptiæ ordinant, continentia Ibid. n. 12. cohibet. Infirmitas enim prona in ruinam turpitudinis excipitur honestate nuptiali,

et quod sanis esset officium, ægrotis est remedium. Emissi quidem de paradiso, convenerunt et genuerunt; sed potuerunt in paradiso eis esse nuptiæ honorabiles et torus immaculatus, sine ardore libidinis et sine labore pariendi. Aug. de Genesi ad litt. lib. IX, n. 6.

### B. *Quare in paradiso non coierunt, duobus modis solvit.*

Cur ergo non coierunt in paradiso? Quia creata muliere, mox transgressio facta est, et ejecti sunt de paradiso; vel quia nondum Deus jusserat ut coirent, et poterat divina exspectari auctoritas, ubi concupiscentia non angebat. Deus vero non jusserat, quia casum eorum præsciebat, de quibus homo propagandus erat. Ecce expresse habes de modo propagationis filiorum. Ibid. n. 8.

### C. *De termino illius inferioris vitæ, utrum natis filiis, per successiones an simul omnes transferendi essent.*

De termino vero temporis quo transferrentur ad spiritualem cœlestemque vitam, certum aliquid Scriptura non tradit. Et ideo ambiguum est, utrum parentes, genitis filiis perfectaque humani officii justitia, ad meliorem statum transferrentur, non per mortem, sed per aliquam mutationem; an parentes in aliquo statu vitæ remanerent, ligno vitæ utentes, donec filii ad eumdem statum pervenirent, et sic impleto numero, omnes simul ad meliora transferrentur, ut essent sicut sancti angeli in cœlis. De quo Augustinus ambigue disserit super Genesim, ita inquiens: Potuerunt primi homines in paradiso filios gignere, non ut morientibus patribus succederent filii, sed in aliquo formæ statu manentibus, et de ligno vitæ vigorem sumentibus, et filii ad eumdem perducerentur statum, donec impleto numero, sine morte animalia corpora in aliam qualitatem transirent, in qua omnino regenti spiritui deservirent, et solo spiritu vivificante, sine corporeis alimentis viverent. Vel potuerunt parentes filiis cedere, ut per successiones numerus impleretur: qui genitis filiis perfectaque humani officii justitia, ad meliora transferrentur, non per mortem, sed per aliquam mutationem. Ecce hic habemus de transitu hominis ad meliora, sed incertum nobis relinquitur, utrum simul transferrentur, an per successiones. Ibid. n. 10. Ibid. n. 6. Ibid n. 10.

### D. *Quales procreassent filios, utrum perfectionem staturæ et usum membrorum habentes, qualis homo primus fuit conditus.*

Si vero quæritur, quales, si non peccasset homo, filios genuisset, utrum videlicet sicut ipse primus homo secundum staturam corporis et usum membrorum perfectus mox conditus exstitit, ita etiam ejus filii in ipso nativitatis exordio perfecti exsisterent, qui ambulare et loqui et cuncta facere possent; responderi potest, quod filios parvulos nasci oportebat, propter materni uteri necessitatem. Sed utrum mox nati, perfectionem staturæ et membrorum usum haberent; an parvuli et in minori Hugo. Summa Sent. tract III, c. 4.

ætate constituti, uti possent membrorum officiis; an per intervalla temporum eo modo quo nunc fit, perfectionem staturæ et usum membrorum recepturi essent, de auctoritatibus definitum non habemus.

E. *Ambigua Augustini verba ponit, ubi tamen videtur innuere quod filii et parvuli possent membrorum uti officiis.*

Aug. de Peccat. meritis, lib. I, n. 68.

Et super hoc Augustinus ambigue loquitur. Movet nos, inquit, si primi homines non peccassent, utrum tales filios essent habituri, qui nec lingua, nec manibus, nec pedibus uterentur. Nam propter uteri necessitatem forte necesse erat parvulos nasci; sed quamvis exigua pars corporis sit costa, non propter hoc parvulam viro conjugem fecit : unde et ejus filios poterat omnipotentia Creatoris mox natos grandes facere. Sed ut hoc omittam, poterat certe eis præstare quod multis animalibus præstitit, quorum pulli quamvis sint parvuli, tamen mox ut nascuntur, currunt et matrem sequuntur. Econtra homini nato nec ad incessum pedes idonei sunt, nec manus saltem ad scalpendum habiles, et juxta se mammis positis, nascentes magis possunt esurientes flere quam sugere, propriæque infirmitati mentis congruit hæc infirmitas carnis. His verbis videtur insinuari, quod filii etiam parvuli officiis membrorum valerent uti.

Ibid. n. 69.

F. *Quibusdam non absurde placuit, quod filii parvi nascerentur, et per accessum temporis in statura et in aliis sicut nunc proficerent : quod non esset vitio imputandum.*

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 4.

Sed quum Augustinus sub assertione de his nihil tradat, non irrationabiliter quibusdam placuit, primorum parentum filios nascituros parvos, ac deinde per intervalla temporum eadem lege qua et nunc nativitatem humanam ordinatam cernimus, staturæ incrementum et membrorum usum recepturos, ut in illis exspectaretur ætas ad ambulandum et loquendum, sicut modo in nobis : quod utique non esset vitio imputandum, sed conditioni naturæ; sicut a cibo abstinere penitus non valebant, nec tamen illud erat ex vitio, sed ex natura conditionis.

G. *Oppositio quorumdam volentium probare eos posse vivere sine alimonia.*

Ibidem.

Ad hoc autem opponitur ita : Si non peccarent, non morerentur; sed non peccarent, si non comederent : poterant igitur sine alimonia vivere. Ceterum, sicut supra diximus, non solum peccarent, si de ligno vetito ederent, sed etiam si concessis non uterentur : quia sicut erat eis præceptum non illo ligno uti*, ita aliis vesci. Præterea, contra naturalem rationem facerent, qua intelligebant de illis esse edendum, quod et naturaliter appetebant. — Item opponitur : Quum fames sit

* vesci

pœna peccati, si non peccarent, famem non sentirent; sed sine fame superfluum videretur comedere. Unde putant quidam, eos cibis non indiguisse ante peccatum, quia non poterant esurire, si non peccassent. Ad quod dici potest, quod fames vere defectus est et pœna peccati. Est enim immoderatus appetitus edendi, cui non subjacuisset homo, si non peccasset; sed procul dubio peccaret, nisi hunc defectum cibo præveniret. Habebat enim naturalem appetitum et moderatum, cui ita satisfaciendum erat, ne defectum famis sentiret. Sicut ergo non ex vitio, sed ex naturæ conditione erat, quod ante peccatum homo cibis indigebat; ita non ex vitio esset, sed de natura, si hominis conditio in principio suo, id est in primo parente, a perfecto inchoata, in subsequenti propagatione a modico ad majora proficeret, ut scilicet per intervalla temporis staturæ corporeæ incrementum usumque membrorum susciperet.

H. *Utrum sicut statura corporis, ita etiam sensu mentis, parvuli nascerentur, et per accessum temporis proficerent in sensu et notitia veritatis, an mox nati in his essent perfecti.*

Et quum de corpore humano non sit absurdum vel inconveniens hoc existimare quod diximus, quæri solet, utrum de sensu animæ et cognitione veritatis eodem modo sentiendum sit, ut scilicet hi qui sine peccato nascerentur, sensu et intelligentia mentis imperfecti exsisterent, et per accessum temporis in his proficerent usque ad perfectionem; an mox conditi perfectionem sensus et cognitionis perciperent. Illi qui sentiunt parvulos natos, in statura corporis et usu membrorum per accessum temporis profecturos, non diffitentur eosdem in exordio nativitatis sensu imperfectos exsistere, et per intervallum temporis in sensu et cognitione proficere usque ad perfectum. Hugo, de Sacram. lib. I, p. VI, c. 26.

I. *Contra illorum sententiam opponunt quidam.*

Ad quod quidam opponunt, dicentes : Si mox nati non haberent perfectionem sensus et intelligentiæ, ignorantia in eis esset; ignorantia autem peccati est pœna. Sed qui hoc dicunt, non satis diligenter considerant, quia non omnis qui aliquid nescit vel minus perfecte aliquid scit, statim ignorantiam habere sive in ignorantia esse dicendus est : quia ignorantia non dicitur nisi quum id quod sciri et non ignorari debet, nescitur. Talisque ignorantia pœna peccati est, quum mens vitio obscuratur, ne cognoscere valeat ea quæ scire deberet. Hugo, ibid.

K. *De hominis translatione in meliorem statum, et de duobus bonis, altero hic dato, altero promisso.*

Talis erat hominis institutio ante peccatum, secundum corporis conditionem. De hoc autem statu transferendus erat cum universa posteritate sua ad meliorem Id. Summa Sent. tract. III, c. 4.

dignioremque statum, ubi cœlesti et æterno bono in cœlis sibi parato frueretur. Sicut enim ex duplici natura compactus est homo, ita illi duo bona Conditor a principio præparavit : unum temporale, alterum æternum; unum visibile, alterum invisibile; unum carni, alterum spiritui. Et quia primum est quod est animale, deinde quod est spirituale, temporale ac visibile bonum prius dedit; invisibile autem et æternum promisit, et meritis quærendum proposuit. Ad illius autem custodiam quod dederat, et ad illud promerendum quod promiserat, naturali rationi in creatione animæ hominis inditæ, qua poterat inter bonum et malum discernere, præceptum addidit obedientiæ : per cujus observantiam datum non perderet, et promissum obtineret, ut per meritum veniret ad præmium.

I *Cor.* xv, 46.

Hugo, de Sacram. lib. I, p. vi, c. 28.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS VICESIMÆ

DETERMINATO in præcedenti distinctione quales fuerunt primi parentes secundum corpus et animam in statu innocentiæ, nunc inquirit an et qualiter genuissent in statu illo, quales etiam proles procreassent. Et primo ostendit quod per coitum genuissent, tamen sine inordinata libidine et peccato. Secundo, cur in paradiso ante culpam non convenerunt. Tertio quærit, an successive fuissent translati ad gloriam, an simul : ad quod non datur certa responsio. Quarto tractat, quales fuissent parvuli mox nati, quantum ad membrorum teneritudinem aut soliditatem et usum, ac corporis quantitatem, figuram et incrementum. Quinto declarat, quemadmodum homini ex corpore et anima rationali composito, duplicem Deus paradisum paravit, puta terrestrem corporeum, atque cœlestem perpetuum, spiritualem.

## QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **An homines fuissent in paradiso multiplicati per generationem carnalem, stante in eis originali justitia seu innocentiæ statu.**

A Videtur quod non, quia nil verecundum et indecens ac celandum tunc fuisset; sed coitus omnis, etiam ille qui sine peccato est, verecundiam habet, nec sine indecentia publice exhibetur. — Secundo, in illo statu nulla fuisset corruptio : ergo nec virginitatis amissio, quæ tamen per coitum necessario perditur. — Tertio, nil immundum, maculosum aut turpe fuisset in paradiso; sed in omni concubitu immunditia, turpitudo seu macula quædam consistit. — Quarto, secundum physicos, semen est superfluum alimenti; tunc autem B non fuisset tale superfluum. — Quinto, si fuisset ibi tale alimenti superfluum, ergo et aliæ alimenti superfluitates, ut egestiones : quod indecens tali statui exstitisset. — Sexto, delectatio talis commixtionis a spirituali delectatione et contemplatione abducit, imo et rationem absorbet : ergo in vita illa tam spirituali locum non habuisset. — Septimo, sanctorum quorumdam ac præcipuorum doctorum auctoritates sic sentire videntur, ut Gregorii Nysseni C et Damasceni.

In oppositum est quod in littera ex Augustino inducitur, imo et scriptura Genesis primo, quo legitur, Crescite et multiplicamini et replete terram : quod sine generatione carnali non agitur. *Gen.* I, 28.

Circa hæc in Summa sua scribit Antisiodorensis, libro secundo : Postquam Dominus posuit hominem in paradiso, dedit ei duplex præceptum : unum naturæ, et

quoddam disciplinæ. Præceptum naturæ exstitit triplex. Unum pertinens ad sui Gen. II, 16. sustentationem, ut illud : Ex omni ligno paradisi comede. Secundum, spectans ad multiplicationem generis humani, ut il- Ibid. I, 28. lud : Crescite et multiplicamini. Tertium, ad dilectionem Dei et proximi. Fuisset ergo in statu innocentiæ status matrimonii, prout est naturæ officium : quia de hoc fuit ante transgressionem mandati propagationemque sobolis, datum præceptum. — Si ergo quæratur, an Eva tunc peperisset sine fractione seu corruptione virginalis signaculi, respondemus quod si verbum frangendi importet violentiam, sic sine fractione concepisset ac peperisset; si vero importet separationem dumtaxat, potuit membrum illud frangi sine pœna, et tantum a membro naturali ad hoc deputato : quemadmodum adamas frangi potest sanguine hircino tantum. Sicque Eva post copulam non mansisset virgo, tum quia fracta, tum quoniam cognita : quorum neutrum fuit in Virgine gloriosa. — Præterea quæri potest, an in statu innocentiæ locum habuisset distinctio triplicis fructus, videlicet : fructus centesimi spectantis ad virgines, fructus sexagesimi pertinentis ad viduas, fructus tricesimi concernentis conjugatos. Dicendum quod non, quia tunc fuit matrimonium in præcepto et ad officium, non in remedium; post peccatum vero fuit in officium atque remedium, præsertim tempore Patriarcharum, dum rarus fuit populus Dei : ideo cælibatus S. Joannis Baptistæ non præfertur conjugio Abrahæ. Modo autem matrimonium magis est ad remedium et in permissione, non in præcepto : quia ubique multiplicatus est populus Dei. Hæc Antisiodorensis.

Summ. th. 2a part. q. 84. Præterea Albertus : Bene (inquit) dixerunt antiqui doctores, Præpositivus et Antisiodorensis, triplicem esse corruptionem, videlicet continuitatis, fœditatis ac puritatis. Corruptio continuitatis consistit in divisione continui. Corruptio fœditatis est in pruritu concupiscentiæ atque libidinis, quæ mentem fœdat et carnem, in quam ratio sub delectatione descendit. Corruptio puritatis est in susceptione alienæ naturæ, sicut dum aurum miscetur argento. Si ergo Eva tunc convenisset cum Adam, non incurrisset duas primas corruptiones. Semen quippe resolutum a masculo, adhibitum genitali feminæ, mox virtute matricis tractum fuisset in locum conceptionis, et ibi unitum sanguini feminæ sicut coagulum lacti, vaporabiliterque diffusum in feminæ sanguinem, et sic perfecisset conceptum, dum semen masculi undique comprehendisset sanguinem feminæ, quemadmodum spiritus formativus undique comprehendit illud quod format. Sic namque, ut Aristoteles protestatur, virtutes distinctorum sexuum maris et feminæ uniuntur in conceptu, sicut virtutes galli et gallinæ in ovo. Verumtamen Eva incurrisset corruptionem puritatis, quoniam concepisset ex semine alterius sibi permixto. Hinc in libro de Civitate Dei loquitur Augustinus : Credendum est ita tunc potuisse utero conjugis salva integritate feminei genitalis virile semen immitti, sicut nunc potest eadem integritate salva ex utero virginis cujuscumque emitti cruoris menstrui fluxus. Eadem quippe via illud injicitur, et istud emittitur. Hæc Albertus.

Qui etiam quærit hic, utrum Eva in statu illo fuisset sine gravitate atque gravamine gravida, et an peperisset sine dolore. Ad primum respondet : Quædam est gravitas oneris tantum, et sic fuisset gravida gravitate. Alia est gravitas gravans seu pœnam inducens, nec sic gravida exstitisset. Ad secundum respondet, quod sine dolore fuisset puerpera, quoniam Augustinus aperte hoc asserit, cui contradicere impium est in his quæ tangunt fidem et mores. Viæ quoque exitus in statu illo apertæ fuissent sine dolore et laceratione per solam extensionem et laxationem. Hæc Albertus.

In libro quoque de Homine : Generare, ait, potuerunt per concubitum ante pec-

catum, etc., ut supra. Auctoritates vero quas in oppositum allegat, opinative loquuntur sub sententiis aliorum : ut quod ait Damascenus, quod Deus alio modo genus multiplicasset humanum, si homo in innocentia perstitisset. Augustinus quoque in libro de Bono conjugali : Concubitus non nisi mortalium corporum esse potest. Et rursus ibidem : Sine coeundi amplexu, aliquo alio modo homo esset filios habiturus ex omnipotentissimi munere Creatoris, qui potuit et primos parentes sine parentibus condere, Christique carnem de utero virginali formare; atque ut quasi infidelibus loquar, qui potuit apibus sine concubitu prolem dare. Hæc Albertus.

In cujus verbis mirum apparet, quod refert Præpositivum et Antisiodorensem dixisse quod genuissent in statu innocentiæ sine corruptione continuitatis, quum ex responsione Antisiodorensis in Summa jam introducta habeatur oppositum. Augustinus etiam super Genesim evidenter insinuat, quod corporaliter genuissent, prout in littera continetur.

Amplius in libro suo de Homine scribit Albertus, quod cibus a primis parentibus sumptus, non fuisset eis in statu innocentiæ incorporatus nisi virtualiter, non substantialiter : imo quod substantialiter fuisset emissus per egestiones et evaporationes per poros occultos ac manifestos. Incrementum vero corporum filiorum eorum, factum fuisset ex multiplicatione corporalis substantiæ in se ipsa, quemadmodum multiplicati fuerunt quinque panes ad satietatem quinque millium hominum. Semen item generationis tunc sumptum fuisset de humido radicali, non nutrimentali: quod quia multiplicatum fuisset virtute cibi, suffecisset ad consistentiam corporis, et ad propagationem generationis. Hæc Albertus. — Quorum tamen contrarium multi tenent, ut infra patebit. Nec Albertus assertive, sed potius opinanter hæc scribit.

At vero Thomas : Per peccatum, inquit, natura speciei variata non est. Hinc quæ-A cumque ad perfectionem humanæ pertinent speciei, homini in statu innocentiæ convenissent. In omnibus vero per naturam generabilibus et corruptibilibus, ad perfectionem id pertinet ut unumquodque valeat producere alterum tale quale est ipsum, ut dicitur quarto Meteororum. Idcirco oportet in humana natura aliquem ponere statum naturalis propagationis, quamvis nunquam peccasset. Ad quamlibet demum generationem oportet duo concurrere, scilicet agens quod formam B inducit, et patiens quod præbet materiam. Hinc ad generationem hujusmodi requiritur conjunctio maris ac feminæ : mas namque se habet ut agens et formam inducens, femina ut patiens materiamque ministrans.

Ad virginitatis vero perfectionem duo concurrunt, quæ sunt integritas carnis atque integritas mentis : quarum prima est virginitati essentialior, alia honorabilior. In omni ergo concubitu virginitas solvitur quantum ad carnis integritatem; etiam C in primo statu ita fuisset. Sed mentis integritatem contingit solvi dupliciter : primo, quantum ad habitum, sicque amittitur per illicitum coitum, quo castitas tollitur; secundo, quantum ad actum, et ita post peccatum perditur etiam per concubitum matrimonialem, quoniam per vehementiam delectationis ratio absorbetur. Porro in primo statu, neutro modo fuisset soluta integritas mentis, sed solum integritas carnis, cui præponderasset fecunditas prolis. — Sciendum quoque, quod quædam sunt D superfluitates quæ attestantur naturæ defectus, sicut putredines et sudores, quæ in statu innocentiæ non fuissent; quædam vero superfluitates perfectionem naturæ ostendunt, ut semen et egestiones, quæ secundum cursum naturæ tanto melius fiunt, quanto natura exstat robustior; propter quod ad virtutem expulsivam naturalem reducuntur : hinc in primo statu fuissent, tamen absque fœditate omnino. — Hæc Thomas in Scripto.

In Summa item, quæstione nonagesima

art. 1. octava : Homo, inquit, secundum suam A naturam constitutus est quasi quoddam medium inter incorruptibiles et corruptibiles creaturas : quia secundum animam incorruptibilis, corruptibilis vero secundum carnem. Intentio autem naturæ aliter fertur ad incorruptibiles creaturas, quam ad corruptibiles : quia quod semper est atque perpetuum, est per se de intentione naturæ; quod vero ad certum tempus corruptibiliter est, non videtur principaliter a natura intentum, sed potius ordinatum ad aliud : alioqui eo corrupto, frustrare- B tur naturæ intentio. Quumque in corruptibilibus nihil sit perpetuum nisi species, bonum speciei est de principali naturæ intentione ; ad cujus conservationem et multiplicationem naturalis generatio ordinatur ac tendit. Substantiæ vero incorruptibiles, quoad se individualeque esse, sunt de principali naturæ intentione. Hinc homini quantum ad corpus suum, generatio convenit; hinc in exordio statuit Deus genus humanum per generationem multiplicari debere. Et quamvis corpus humanum C stante innocentiæ statu incorruptibile exstitisset, hoc tamen ex supernaturali beneficio fuit. Nam ex sua natura corruptibile erat : ideo subtrahendum ei non erat, quod naturaliter competit ei. Quamvis etiam poterat conservari species humana in statu primo sine generatione, non tamen sine ea quivit naturaliter multi-
art. 2. plicari. — Nihilo minus quidam antiqui doctores, ut Damascenus libro secundo Gregoriusque Nyssenus in libro suo de Homine, considerantes concupiscentiæ fœ- D ditatem, dixerunt quod homine non peccante, multiplicatum fuisset genus humanum non per generationem, sed eo modo quo angeli per omnipotentiam Dei; concreavit tamen Deus primis parentibus diversum sexum, et membra generationi deservientia, quia futurum eorum casum prævidit.

Si autem objiciatur quod in statu innocentiæ nulla fuisset corruptio; sed per coitum integritas corrumpitur virginalis : dicendum, quod juxta Augustinum quartodecimo de Civitate Dei, nulla corruptione integritatis infunderetur uxori semen mariti, etc., ut supra in hac quæstione. — In p. 199 B'. illo etiam statu voluptas ratione moderata fuisset, nec rationis exercitia impedivisset, ut modo : non quia tunc minor fuisset, ut aliqui opinantur, imo tanto major delectatio tunc fuisset in coitu, quanto natura purior tunc fuisset atque vivacior, et corpus magis sensibile ; sed concupiscibilis non ita inordinate se effudisset super delectationem ratione moderatam, ad quam non pertinet ut sit delectatio minor in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderate delectationi inhæreat. Et dico immoderate, propter rationis mensuram : quemadmodum in cibo non minorem delectationem sobrius sentit quam gulosus, sed in delectatione hujusmodi concupiscibilis ejus minus quiescit. Et hoc sonant verba Augustini, qui a statu innocentiæ delectationis magnitudinem non excludit, sed ardorem libidinis et inquietudinem animi. Hinc continentia in statu innocentiæ non fuisset laudabilis, quæ modo laudatur non quia fecunditas mala, sed propter remotionem inordinatæ libidinis. In paradiso demum non coierunt, vel quoniam muliere formata, paulo post de paradiso ob suam transgressionem ejecti sunt, vel quia exspectabatur auctoritas seu jussio Dei quantum ad tempus commixtionis, ut nono super Genesim loquitur Augustinus. — Hæc Thomas.

Quocirca pensandum, quod Thomas in Summa fatetur commixtionem illam debuisse fuisse sine corporeæ integritatis corruptione, cujus oppositum videtur in Scripto sensisse, ut patuit.

Concordat Petrus. Qui insuper sciscitatur, an vir et mulier unquam convenissent in innocentiæ statu, nisi desiderio prolis, et utrum in quolibet coitu fuisset conceptio. Respondet : In statu innocentiæ vires inferiores fuerunt subjectæ superioribus, tam propter rectum ordinem hominis in se ipso, quam hominis quoad

Deum : attamen quædam virium magis, quædam minus. Quum enim nutritiva pertineat ad naturam et conservationem individui, et natura ad se recurva est, ideo magis appetit conservationem sui : hinc nutritiva magis operabatur per modum naturæ. Generativa vero ordinatur ad conservationem speciei multiplicandæ in altero : hinc generativa voluntati plus subdebatur. Propterea appetitus nutritivæ poterat surgere et oriri sine prævio rationis judicio, non autem appetitus generativæ. Porro ratio recta semper ordinat actum ad debitum finem : ideo nunquam nisi ad generandum convenissent; nec in aliquo actu conjugali fuissent frustrati fine intento, videlicet prole. Hæc Petrus.

Qui etiam quærit hic, an major fuisset delectatio in edendo et coeundo tunc quam nunc. Respondet : Intensio delectationis in comedendo, consurgit ex tribus, videlicet : ex appetitu naturæ institutæ, ex appetitu naturæ destitutæ, et ex appetitu peccati. Ex appetitu naturæ institutæ, appetitur cibus propter conservationem a consumptione immoderata; sed ex natura destituta appetitur cibus cum quadam anxietate, propter reparationem consumptionis immoderatæ jam factæ, ut patet in appetitu famis; ex vitio autem appetitur propter delectationem gulæ. Similiter delectatio in coitu ex tribus intenditur : ex appetitu naturæ institutæ appetentis speciei conservationem; ex appetitu naturæ destitutæ appetentis superflui emissionem; ex appetitu vitii appetentis delectationem. Prima radix in paradiso major fuisset, secunda et tertia ibi non exstitissent. Unde tunc major fuisset delectatio naturalis; sed delectatio generaliter dicta, fuisset minor. Hæc idem.

Qui et de integritatis amissione adjungit : Utrum esset ibi integritatis carnis divisio, dubium est. Quidam enim dicunt quod non, et quod in susceptione seminis emissioneque prolis fieret solum quædam nervorum dilatatio naturalis, sicut oris in comestione, non aliqua fractio. Alii verisimilius dicunt, quod ibi fuisset naturalis, non violenta nec pœnalis divisio. Hæc Petrus.

Idem Richardus, et addit : Aliqui dicunt, quod quamvis nec virtus generativa nec virtus concupiscibilis sint modo ita vivaces et perfectæ sicut in statu innocentiæ, tamen quia non ita possunt frenari a ratione in hoc statu sicut in statu innocentiæ, intensius nunc delectantur : quemadmodum equus lasciviens celerius currit sine freno, quam dum freno regitur a sessore. — De virginitatis quoque amissione recitat duas prætactas opiniones, de quibus infra magis dicetur.

Bonaventura quoque consentit positioni ex Petro inductæ de hoc, an major tunc fuisset delectatio in commixtione conjugali quam modo. Videtur etiam ipsi non bene intelligibile, quod in muliere mansisset integritas carnis : Si, inquit, mulier integra permaneret, nunquam esset viri ad mulierem carnis commixtio. — Hoc idem apparet Richardo, qui opinatur quod si mulier non corrumperetur carne in tali statu, vir ei semen infunderet solum ab extra, nec membrum ejus introiret organum sexus feminei.

At vero Alexander circa ista scribit diffuse, et tota responsio Bonaventuræ quasi sub eadem forma verborum ex Alexandro est sumpta, de hoc, an fuisset delectatio major in statu primo in ipso conjugali concubitu quam sit modo. Circa quod scribit quod non, sicut in Petri tangitur responsione. — De hoc vero, an Eva perdidisset virginitatem si tunc cognita fuisset ab Adam, scribit prolixe et satis obscure, multiplici utens distinctione; et tandem videtur concludere, quod non amisisset virginalis signaculi integritatem per ipsius realem corruptionem, sed quoad hoc quod non fuisset intacta ut ante, nec in ea puritate qua prius, admixto ei semine viri. — Quærit insuper, an omnes genuissent. Et respondet quod imo communiter, quia præceptum fuit parentibus primis et posteris, Crescite et multiplicamini, etc. Si- *Gen.* I, 28.

militer, post ruinam, in statu legis naturalis ac scriptæ continere non licuit nisi ex dispensatione.

Amplius quærit, an tunc natæ fuissent tot femellæ quot masculi. Et respondet : De hac quæstione diversi diversimode sentiunt. Quidam, quod æqualis fuisset multiplicatio virorum ac mulierum. Quod patet ex parte finis, quia distinctio sexuum esset propter multiplicationem generis humani et impletionem numeri electorum, et multiplicatio illa ad omnes spectaret secundum matrimonii legem, in qua una esset tantum unius, nullaque femina viro careret, neque vir aliquis muliere : oportuisset igitur esse tot viros quot mulieres, et econverso. Alia ratio datur ex parte principii, quia quum multæ sint rationes quod vis generativa variatur in actu et fructu generationis, una sumitur ex parte animæ. Vis quippe generativa multum conformatur accidentibus et imaginationibus animæ, ut experimentaliter constat; unde ex memoria delectationis generatur pruritus, atque ex forti imaginatione venerea fit resolutio seminis tam in somno quam in vigilia. Vis quoque formativa exsistens in semine, multum juvatur ab imaginativa, ut Genesis tricesimo patet in ovibus Jacob, ubi fertur in Glossa : Nec mirum hanc in conceptu feminarum esse naturam, ut qualem conspexerint aut mente conceperint in extremo voluptatis æstu quo conceperint sobolem, talem et pariant prolem, quum hoc ipsum in equorum gregibus apud Hispanos dicatur. Et Quintilianus idem fatetur, excusando mulierem quæ Æthiopem peperit. Hippocrates etiam idem refert, defendendo matronam quæ false de adulterio impetebatur, eo quod puerum peperisset pulcherrimum utrique parenti generique dissimilem. Hortabatur etenim medicus ille scrutari, an in cubiculo ubi femina illa concepit, haberetur pictura hujusmodi seu imago : et invenerunt quod imo. Istud autem plus potuit esse in statu naturæ institutæ, quia tunc anima plus dominabatur corpori suo : ideo parens volens masculum procreare, volendo et imaginando hoc ipsum fortius impressisset efficaciusque movisset ad hoc. — Hæc Alexander.

*Gen.* xxx, 37 et seq.

Hinc Bonaventura : Facile est (ait) rationem assignare, cur in statu innocentiæ viri et feminæ nati fuissent in numero pari ex parte finis, sicut jam data est ratio. Difficile vero est hoc ex parte effectivi principii ; potest tamen investigari, descendendo ad principia scientiæ naturalis ac medicinæ, quarum utraque servit theologiæ. Magna quippe est quæstio apud naturales et medicos, cur nunc masculus nunc femina generetur : cujus redditur ratio triplex. Una ex parte vasis suscipientis : si namque suscipitur a parte dextra, dicunt masculum gigni, quia in parte dextra magis abundat calor ; si in parte sinistra, gignitur mulier, quoniam ibi minor est calor. Secunda ex parte commixtionis : quia si semen viri prædominetur, masculus generatur ; si semen feminæ, producitur femina. Tertia est ex parte seminis viri : quod si fuerit vigorosum ex triplicis concursu caloris ac spiritus in ipso exsistentis, fit fortior coagulatio atque complexio, generaturque masculus ; sin autem, paritur femina. Verumtamen semen feminæ nunquam proprie prædominatur semini viri : quia secundum Philosophum, semen viri in omni generatione tam maris quam femellæ, est principaliter agens ac movens ; dicitur tamen semen mulieris prædominari, dum semen viri ex sua debilitate trahitur ad conformitatem seminis mulieris. Sunt et aliæ causæ conferentes ad generationem talis aut talis fetus : ut dispositio membri genitalis, qualitas venti et temporis ac alimentorum ; atque ex parte animæ, vis animalis et imaginativa ac imperativa. — Hæc Bonaventura, qui ista diffuse prosequitur.

Insuper circa id quod quæsitum est de virginitatis amissione in statu innocentiæ, scribit Durandus : Dicunt quidam, quod in statu innocentiæ, feminæ peperissent sine virginitatis amissione, quia virginitas ma-

xime pertinet ad dignitatem humanæ naturæ, quum sit portio angelica, etc. Ergo in statu innocentiæ non amitteretur. Qualiter autem hoc esset possibile, dicunt quod ad perfectionem virginitatis duo concurrunt, etc., ut supra in Thoma ex Scripto secundi (p. 200 B'.). In statu demum innocentiæ neutro modo fuisset soluta integritas mentis neque integritas corporis, sed fuisset ibi sola membrorum dilatatio, etc., ut supra ex Thoma in prima parte Summæ (p. 201 D.).

Deinde Durandus contra ista sic arguit : Istud non valet. Virginitas namque ad dignitatem naturæ non pertinet absolute, quum sit privatio actus generationis, qui est naturæ conveniens, et intentus ab ea ad conservationem speciei. Item, in statu innocentiæ non fuisset virginitas licita ; et dato quod licuisset, non tamen fuisset possibile virginem concipere aut parere secundum cursum naturæ : quia virginitas est inexperientia delectationum venerearum ; conceptus autem naturaliter non est sine eis. Porro quod dicunt, quod in virginitate sunt duo, videlicet integritas mentis et corporis, quorum utrumque fuisset salvatum in innocentiæ statu ; dicendum, quod neutrum : quia integritas mentis quæ in virginitate requiritur, est firmum propositum abstinendi a delectatione venerea, et hæc integritas se habet formaliter in virginitate ; immunitas vero seu inexperientia delectationum hujusmodi, habet se materialiter : quorum neutrum potuit salvari in actu matrimoniali. Hinc male accipiunt integritatem mentis pro persistentia rationis in actu suo : quia judicium rationis absorbetur in somno et ægritudinibus multis, ratione quorum nihil deperit virginitati. Male quoque accipiunt materiale virginitatis : non enim hoc est integritas membri corporalis, imo per accidens ad virginitatem se habet. Materia quippe virtutum moralium est aliqua passio animæ, et non id quod pure ad naturam corporis pertinet. — Hæc Durandus.

Præterea contuendum, quod specialiter contra Thomam disputare videtur, cujus verba ponit in forma, imo et allegando sic addit : In Summa, prima parte, quæstione nonagesima octava. Verum inepte, non formaliter, contra Thomam procedit ; et quæ contra ipsum inducit, ex ipso Thoma in secunda secundæ, quæstione centesima quinquagesima secunda, accepit. Nec Thomas dicit quod ei imponit, hoc scilicet, quod virginitas maxime pertinet ad dignitatem naturæ humanæ. Hoc etenim sanctus Doctor non dicit tam absolute, neque per hoc probat quod in paradiso non fuisset amissa virginitas quantum ad carnis integritatem, quamvis in Scripto secundi breviter tangat hoc, arguendo ad oppositum sui intenti : nempe ut patuit ibi (p. 200 C'.), concedit quod quoad carnis integritatem, fuisset amissa. Ibidem concedit quoque, quod in paradiso virginitas non fuisset virtus, nec matrimonio præferenda. — Nec iterum dicit, quod carnis integritas sit materiale in virginitate. Imo probat et tenet contrarium in secunda secundæ, quæstione centesima quinquagesima secunda (art. 1.), dicendo : In delectatione venerea tria considerantur : unum, quod est tantum ex parte corporis, utpote violatio signaculi virginalis ; aliud, in quo id quod est animæ conjungitur ei quod est corporis, scilicet resolutio seminis delectationem sensibilem causans ; tertium est solum ex parte animæ, puta propositum perveniendi ad delectationem hujusmodi. Quorum primum per accidens se habet ad actum moralem, qui non considerat per se nisi ea quæ sunt animæ ; secundum vero materialiter habet se ad actum moralem, quia passibiles passiones sunt materia moralium actuum ; tertium vero se habet completive atque formaliter, quoniam ratio moralium in eo quod est rationis seu mentis, completur. Denuo quoque ait ibidem : Integritas membri corporalis per accidens habet se ad virginitatem, in quantum ex hoc quod ex proposito voluntatis abstinet quis a delectatione venerea, manet integritas membri corporei. Unde si per alium modum casu aliquo integritas

membri illius perdatur, non magis præjudicat virginitati, quam si manus aut pes abscidatur. Hinc primo de Civitate Dei loquitur Augustinus : Membra illa, ut virginalis pudoris signacula, diversis casibus vulnerata, vim perpeti possunt; et medici opitulantes saluti, aliquando ibi faciunt ea quæ horret adspectus. Obstetrix etiam quædam cujusdam virginis integritatem manu explorans, dum inspexit, perdidit. Nec opinor quempiam tam stulte sapere, ut huic aliquid putet perisse de sanctitate, quamvis membri illius integritate jam perdita. — Attamen in eadem quæstione Thomas fatetur : In virginitate est aliquid completivum et formale, videlicet ipsum propositum abstinendi perpetue a delectatione venerea; materiale vero in virginitate est integritas carnis absque omni experimento venereæ delectationis. In quibus verbis non ait absolute, quod integritas carnis, sed integritas carnis ab omni experimento venereæ delectationis, est materiale virginitatis, quod jam tactis non obviat.

Cetera Durandi objecta solvuntur per hoc quod virginitas in statu innocentiæ et post lapsum æquivoce sumitur. Virginitas quoque post lapsum dupliciter capitur, utpote stricte seu proprie, et extense. Et definitio illa, quod virginitas est propositum abstinendi perpetue a delectatione venerea, datur de virginitate stricte ac proprie sumpta, cui debetur aureola. Frequenter autem communius extensiusque accipitur pro proposito abstinendi ab omni illicito coitu una cum carnis integritate seu inexperimento : et ita puellæ incognitæ viris, quamvis nubere proponentes, virgines nuncupantur etiam in Scripturis. Imo quandoque virginitas communissime sumitur pro inexperientia et immunitate saltem exteriori ab omni concubitu, quamvis mens in venerea consenserit.

Objectorum solutio ex dictis est evidens. Nam et semen quamvis superfluat sustentationi personæ, non tamen propagationi consimilis in natura.

## QUÆSTIO II

SEcundo quæritur, **An proles in statu innocentiæ fuissent genitæ in robore corporis perfectioneque animæ.**

Quæ quæstio plura complectitur. Primum est, an pueri nati, statim fuissent idonei ad gradiendum, ad manducandum, etc. Secundo, an usum rationis protinus habuissent. Tertio, an scientia fuisset eis concreata. Quarto, an etiam gratia gratum faciens ac virtutes.

Quantum ad primum, apparet quod confestim fuissent corpore ad exercitia corporalia satis fortes et apti. Fuissent enim suis parentibus similes, qui in corporali fortitudine sunt plasmati. — Secundo, quoniam ignobilium et irrationalium quorumdam animalium fetus seu pulli, mox ut nati sunt, currunt ad pastum. Si ergo talibus hoc naturaliter est concessum, quanto magis parvulis hominum in gratiosissimo illo innocentiæ statu?

In oppositum est, quod teneritudo et mollities infantilium membrorum hoc non permisisset.

Ad hoc Alexander respondet : Infirmitas propter quam parvuli in statu naturæ lapsæ non valent assurgere ad membrorum officia, est pœna peccati. Hinc si primi parentes genuissent pueros in statu innocentiæ, nati mox habuissent usus et officia quædam membrorum, ita ut gradi possent et matres sequi, ac juxta congruentiam opportunitatis status illius quædam membrorum exercere officia. Absurdum quippe videtur, quod rationalis creatura nunquam vitio incurvata, imo originalis justitiæ rectitudine prædita, modo bestiali contra usum suæ naturæ incederet, instar puerorum qui nunc manibus ac pedibus repunt. Potest itaque dici, quod infirmitas ista parvulorum est pœna peccati, atque dejectioni originalis justitiæ attestatur.

Quod sensisse videtur Augustinus libro tertio de Baptismo parvulorum, dicendo : Movet nos, si primi illi parentes non peccassent, utrum tales essent filios habituri qui nec lingua nec manibus nec pedibus uterentur : nam propter uteri capacitatem oportuit parvulos nasci ; sed poterat Deus, quod multis quoque pecoribus præstat, illis conferre. Nam fetus illi brutorum, quamvis minutissimi nati, protinus currunt et matres sequuntur ; nec de sugendis uberibus admonentur cura opeve aliena, sed in maternis corporibus ea requirunt et norunt, quamvis abditis locis reposita, ubi mira celeritate reperiunt ea. Econtra homini nato nec ad incessum pedes idonei sunt, nec manus sunt habiles ad scalpendum; et non nisi ope nutrientis admotis labiis papillæ uberis ingeruntur, nec ubi sint, parvuli sentiunt; et juxta se jacentibus mammis, magis possunt esurientes flere quam sugere. Proinde infirmitati mentis congruit ista infirmitas corporis. Ecce quod plane dicit, quod hæc infirmitas corporis infirmitati congruit mentis.

Nec ita sentire de statu illo difficile debet videri, quum multa majori admiratione digna ibi accidissent, ut parvulos ætate tenerrimos sine veste, tegumento ac tecto absque omni difficultate quasi feliciter vivere, sine strato et stramento sedere ac decubare, et multa hujusmodi quæ nos latent, et vix creduntur, quia contraria sunt in usu. Unde Augustinus nono super Genesim loquens de his quæ accidissent homini in statu innocentiæ, ait : Qui hæc fieri potuisse non credunt, non aliud quam consuetudinem jam post culpam pœnamque humanam attendunt. Non autem in eorum genere debemus consistere, qui non credunt nisi quod videre consueverunt. Potest ergo concedi, quod parvuli in statu illo naturales habuissent usus manuum ac pedum, et linguæ ad degustandum; an vero ad loquendum, non definio, quum loquela per auditum soleat disci. Quum ergo objicitur, quod propter teneritudinem membrorum non potuissent gradi nec figere pedem, nec corpusculi sui pondus deferre : dicendum, quod quamvis membra habuissent tenera, non tamen passibilia; ideo nullam sensissent læsionem, quantumlibet fortiter figerent pedem. Quumque corpus fuisset animæ omnino subjectum, majorem ab ea suscepisset firmitatem, ita quod tibiæ suffecissent ad corpusculi sustentationem. — Hæc Alexander. Qui istud adhuc multipliciter persuadet. Nam et in paradiso erant fructus diversi diversarum virtutum, quæ membra poterant roborare, consolidare similiter ossa.

Porro Bonaventura super his aliter sentit : Magister, inquiens, narrat hic duas opiniones, nullam pro certo affirmans; probabiliorem tamen judicat eam quæ dicit parvulos paulatim proficere ad usum membrorum. Teneritudo namque membrorum convenit proli propter bonitatem complexionis congruentiamque naturæ. Processus vero et incrementum in talibus naturales, non miraculosi, tunc exstitissent. Nec simile est de brutis, quæ durioris sunt complexionis et organizationis minoris. Hæc Bonaventura.

At vero Thomas : In hominis (ait) vita est circulatio quædam, quoniam a defectu incipit, tendens in naturalem ac debitam perfectionem, ex qua rursus descendit et in defectu finitur. Hinc principium hominis quidam defectus consequuntur in pueritia, similiter et finem in senectute. Sed homo ante peccatum, vitæ habuisset exordium, quamvis vitæ termino caruisset : ideo defectus qui ad finem seu terminum tendunt, ut ægritudines, non fuissent in eo; defectus vero qui sequuntur originem, nil prohibet fuisse in ipso. Nec fuissent ei in pœnam, quoniam nullum inde sensisset incommodum, divina eum providentia gubernante. Aliqui vero verbis Augustini innitentes, aliter respondent, ut patet in littera. Verum quum Augustinus inde nil asserat, probabilius sustinetur quod continet cursus naturæ, ubi auctoritas non repugnat Scripturæ. Hæc Thomas in Scripto.

1a part. q. 99, art. 1. Porro in Summa testatur : Ea quæ supra A naturam sunt, sola fide tenemus ; et quod credimus, auctoritati debemus. Hinc in omnibus asserendis sequi debemus rerum naturam naturalemque rationem, præter ea quæ supra naturam sunt, et divina auctoritate traduntur credenda. Quumque pueris mox natis naturale non sit statim habere robur ad gradiendum et operandum, nec Scriptura docet hoc, potius est tenendum quod paulatim crevissent ac profecissent in robore ad actus præfatos. Hæc in Summa. — Idem Petrus. Consonat- B que Richardus.

Summ. th. 2a part. q. 85. Albertus demum hoc ipsum fatetur : Si, inquiens, primi parentes in statu innocentiæ genuissent, nati sic, per incrementa ætatis ad debitam quantitatem substantiæ ac virtutis pervenissent ; usum vero membrorum ad necessarios actus a Creatoris omnipotentia accepissent. Nec illa teneritudo fuisset eis pœnalis infirmitas : non enim reputatur infirmitas ipsa carentia roboris, nisi tunc quando debet inesse ; sicut non dicitur cæcus, nisi dum vis C visiva merito jam inesset. Itaque pueri tunc nati, non confestim habuissent perfectam virtutem in membris, nec perfectam corporis quantitatem ; nihilo minus ad quosdam necessarios usus ad quos sufficit tenera ætas imperfectaque virtus, usum habuissent membrorum. Hæc Albertus.

Consentit et Scotus : Nervi, dicens, parvulorum illorum non fuissent primo apti ad motum processivum, sed successive.

Præterea verius reor, quod infantuli tunc D nati non habuissent statim fortitudinem corporalem in nervis, ossibus et carnibus suis, in cruribus, tibiis, manibus ac spiritibus ad ambulandum et operandum ; attamen in omnibus his multo celerius et efficacius profecissent, quam modo : primo, ex meliori et fortiori complexione, atque majori vivacitate naturæ ; secundo, ex majori prædominantia animæ super corpus ; tertio, virtute alimentorum arborum paradisi, quarum vires multiplices, efficacissimæ, et nobis pro maxima parte ignotæ sunt.

## QUÆSTIO III

**T**Ertio quæritur, **An parvuli fuissent nati in cognitione intellectuali perfecti.**

Videtur quod sic, quia primis parentibus fuit connata scientia, ergo et posteris connata fuisset. — Rursus, sicut probatum est, verisimile est quod mox vires corporales et usum habuissent membrorum ; sed non minus fuissent perfecti in anima quam in corpore.

In oppositum est, quod anima corpori ad hoc unitur, quatenus per corpus scientiam ac virtutes venetur : quum enim anima sit corporis finis, propter bonum suum conjungitur corpori.

Ad hoc Thomas respondet : Sicut Magi- *Cf.* p. 197 H. ster ait in littera, oportet positionem de perfectione mentis consonare positioni de perfectione corporis puerorum hominis protoplasti. Idcirco qui dicunt quod corpora illorum mox post nativitatem habuissent vires et robur ad exercitia corporalia, dicere habent quod intellectus ipsorum statim fuisset repletus scientia. Sed quia jam diximus quod paulatim in viribus corporis et motibus ejus profecissent, etiam respondemus quod ad scientiam successive pervenissent. Inter alia etenim corporis membra cerebrum humidissimum est. Unde si propter humiditatem aliorum membrorum habere non potuissent officia eorumdem, multo minus plenum usum imaginativæ virtutis, cujus organum est in anteriori cerebri parte. Abundantia quippe humiditatis confusionem parit phantasmatum, ut patet in ebriis, ex multis vaporibus ad caput scandentibus. Phantasmatibus vero turbatis, impeditur operatio rationis. Hinc pueri primo habent notitiam quamdam in generali universalium indistincte,

ex quo paulatim ad determinatas proficiunt cognitiones. Nam ut primo Physicorum habetur, primo omnes viros nominant patres, omnesque feminas matres, postea determinant unumquodque. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in Summa, quæstione centesima art. 1. prima, effatur : In his quæ supra rationem sunt, soli auctoritati creditur; qua deficiente, rationem sequi debemus. Quumque naturale sit homini per sensus adipisci scientiam, pueri in statu innocentiæ non nascerentur perfecti scientia, sed eam absque difficultate processu temporis acquisivissent inveniendo seu addiscendo. Primo autem parenti scientia fuit innata tanquam patri ac instructori suæ posteritatis. Pueri quoque non habuissent ignorantiam proprie, quum ignorantia sit privatio scientiæ debitæ inesse; et illa in posteris est pœna et effectus originalis peccati. Sed fuisset in illis nescientia, quam divinus De Cœlest. hier. c. VII. Dionysius etiam in angelis ponit. Verumtamen pueri habuissent sufficientem scientiam ad dirigendum se in actibus justitiæ, secundum quod ad eos pertinuisset. Universalia quoque principia juris et primorum principiorum habitus, fuissent in eis multo præclarius quam in pueris post ruinam. Hæc idem in Summa.

At vero Petrus : Omnem (inquit) rectum appetitum præcedit rectum rationis judicium. Pueri autem in statu primo fuissent nati in originali justitia, et in quadam perfectione affectus respectu agendorum : ergo et in perfectione intellectus ad videndum agenda. Sed utrum perfectio ista esset in habitu tantum aut in actu etiam seu usu, est duplex opinio : quia dicentes quod mox habuissent perfectum usum membrorum, dicunt quod et perfectum mox habuissent usum rationis et voluntatis. Alii dicunt cum Magistro, quod nec habuissent perfectum usum membrorum nec rationis : quod probabilius reputatur. Itaque sicut nascerentur in originali justitia quantum ad habitum, non secundum usum, ita de scientia est dicendum. — Hæc Petrus.

A Quæ responsio si intelligatur de habitu cognoscitivo communi, qui appellatur habitus principiorum speculabilium, videtur concordare cum Thoma; si autem de habitu scientiarum in speciali, plus adscriberet illis quam Thomas.

Richardus vero : Aliqui (ait) affirmant, quod parvuli non fuissent nati cum perfectione scientiæ, nec quoad habitum, nec quoad actum; sed in processu temporis acquisivissent scientiam, inveniendo vel addiscendo sine difficultate. Quibus videB tur Hugo favere primo libro de Sacramentis, dicendo : Id potius approbamus, ut primus homo credatur perfectus mox factus sensu et corpore; nasciturus vero ex illo, per intervalla temporum tam in sensu animi quam in statura corporali incrementa sumpturos. Alii dicunt, quod sicut pueri in Baptismo virtutes recipiunt quantum ad habitum, non quoad usum ; sic parvuli, in statu innocentiæ, nati fuissent perfecti in scientia naturalium rerum, quoad habitum, non quoad actum. Hæc RiC chardus.

Responsio quoque Alberti perbrevis, videtur responsioni Thomæ conformis, sicut et responsio Bonaventuræ; qui de hac re nihil hic superaddunt. Qui autem aliam opinionem sequi eligeret, dicere posset quod naturalis humiditas in pueris illis fuisset celerrime temperata, quemadmodum teneritudo mollitiesque membrorum consolidata, juxta prætacta.

Præterea super his scribit Alexander diffusius : Parvuli, inquiens, in suæ natiD vitatis primordio illuminationem aliquam cognitionis atque scientiæ absque dubio habuissent. Si enim natura non deficit in necessariis, prout de ea communiter sumpta ait Philosophus, multo fortius natura illa tam sublimiter instituta non defecit in illuminatione necessaria intellectui ad judicandum, sicut non defuit ei rectitudo voluntatis et æquitatis ad appetendum et respuendum. Rectum enim appetitum voluntatis præcedit rectum judicium rationis. Sic et rectitudinem justitiæ præit il-

luminatio scientiæ. Quemadmodum ergo A indubitanter dici oportet, quod filii Adam affectus rectitudinem habuissent tam quoad commoda, quam quoad honesta; sic ponendum est, quod respectu utrorumque, parvulus statim quum nasceretur, haberet illuminationem scientiæ, per quam habilis, idoneus et expeditus consisteret ad talia discernenda, ne per ignorantiam aut errorem affectus in aliquo deviaret.

Verum si ultra procedatur ad illius illuminationis atque scientiæ usum et statum, difficile est determinare. Quibusdam nam- B que videtur quod parvuli statim habuissent usum rationis, quia in eis corpus animam non gravasset; profecissent tamen in scientia per experientiam, quemadmodum in virtutibus per obedientiam. Alii putant quod parvuli non statim habuissent usum rationis, sicut nec in matrum visceribus, et hoc propter humiditatem, etc. Quid horum verius sit, difficile est videre. Possumus tamen sine præjudicio mediam viam tenere, dicendo quod parvuli protinus cognovissent quæ eorum na- C turæ essent consona aut nociva, et hoc per naturalem industriam, quum et agnellis hoc ipsum concessum sit. Quantum vero ad quædam quæ spectant ad rationem honesti, ut est distinctio præceptorum et cultuum quibus Deus est venerandus, apparet probabile quod usus cognitionis horum fuisset in ipsis dilatus, quamvis non absurde possit concedi, quod ad hæc cognoscenda, habitus fuisset ipsis innatus seu datus. — Hæc Alexander. Scotus breviter dicit quod primo fuissent nescii. D

## QUÆSTIO IV

Quarto quæritur, **An parvuli fuissent nati in originali justitia.** Quod sic, videntur Anselmus et alii multi sensisse. Deus etenim infinite ac naturaliter bonus et pius, non est pronior vindicare quam misericordiam exercere : imo miserationes ejus super omnia opera Ps. CXLIV, 9. ejus; sed propter transgressionem primorum parentum privavit posteros eorum originali justitia, in tantum quod nascuntur in originali peccato : ergo multo plus propter primorum parentum obedientiam contulisset eorum posteritati originalem justitiam. — Insuper Anselmus libro de Conceptu virginali testatur : Si Adam ad eos quos generaturus erat, nequivisset justitiam suam perducere, nequaquam potuisset eis injustitiam suam transmittere. Multa his consimilia ait hinc inde Anselmus, et alii quidam.

Quibus obviare videtur quod libro de Sacramentis asserit Hugo : Si primus homo in bono perstitisset, generaret filios sine peccato, non tamen necessarie heredes paternæ justitiæ.

Circa hæc multa occurrunt dicenda. Primo, an pueri nati fuissent in justitia originali. Secundo, an nati fuissent in justitia gratuita seu gratum faciente. Tertio, an nati fuissent in justitia confirmata seu confirmante; an etiam in caritate et gratia.

Ad quorum primum Alexander respondet : Dici potest, secundum Anselmum, quod si primi parentes stetissent, filios genuissent heredes paternæ justitiæ. Atque ad auctoritatem Hugonis dicendum, quod paterna justitia non descendisset ad filios hereditarie. Illud namque fertur hereditarie descendere ad prolem, quod habent filii a patre domino et possessore, jure filiationis. Illi autem filii non hereditarent gratuita dona parentum, tanquam a dominis et possessoribus, sed potius a gratia Conditoris. Nempe ut fatetur Anselmus, in hoc apparet magnitudo bonitatis Dei et plenitudo gratiæ ejus, quod qualis exstitit primus homo justitia et felicitate, tales genuisset : non quod ex sola propagatione tales exsisterent, sed quoniam propagati, dono Dei essent tales. Siquidem omne donum gratuitum gratum faciens, est immediate a Deo tanquam a causa efficiente. — Verumtamen sunt quidam tenentes con-

trarium, utpote filios non fuisse futuros heredes paternæ justitiæ. Quod videtur Hugo sentire, sic dicens : Sunt qui credunt veraciter asserendum, quod si primus homo non peccasset, non nisi bonos filios genuisset, nemoque omnium qui ex ejus carne nascerentur, damnaretur. Tamen hoc merito quæritur, an primi hominis obedientia omnibus posteris ejus sufficere debuisset ad meritum, an singuli quique temporibus suis post eum, quemadmodum ipse primus probatus est, sive ejusdem sive alterius cujusque mandati obedientia probandi fuissent. Et potest fortassis non absurde credi, quod idem mandatum quod primo parenti datum est, posteri quoque ejus observare debuerunt, ut singuli propria obedientia probarentur, ac pro propriis meritis glorificarentur.

Ad secundum Alexander respondet, quod filii non fuissent heredes paternæ justitiæ, de gratuita loquendo justitia. Et si objiciatur quod Adam transmisit posteris demeritum damnationis peccando, ergo stando transmisisset eis meritum salvationis ; dicendum, quod stando aliquid posteris meruisset per modum congrui, non condigni. Hinc Hugo : Credi potest, quod prima observata obedientia causa fuisset gratiæ adjutricis in omnes sequentes, et ipsam obedientiam obediendo sectantes.

Deinde respondet ad tertium : Si primi parentes stetissent, genuissent (secundum Anselmum) filios heredes paternæ justitiæ, quantum ad justitiam confirmatam. Unde Anselmus libro Cur Deus homo : Quamvis nondum proveherentur ad illam angelorum æqualitatem ad quam perventuri erant, in illa tamen qua erant justitia, si tentati prævaluissent, ita confirmarentur cum omni sua propagine, ut ultra peccare non possent : quemadmodum quoniam victi peccaverunt, ita sunt infirmati, ut quantum in ipsis est, sine peccato esse non valeant. Quis etenim audeat dicere, plus valuisse injustitiam ad ligandum in servitute, quam valeret justitia ad confirmandum in spiritus libertate ? Unde videtur quod si Adam stetisset, nullus de posteris ejus periisset : quod non videtur, nisi confirmati essent. Et hoc videtur ab Augustino haberi quartodecimo de Civitate, quo ait : Nulli de posteris primorum parentum fuissent morituri, nisi primi parentes peccassent. Hinc Boetius de Fide christiana : Quoniam angelorum numerum imminutum noluit Deus conditor permanere, formavit ex terra hominem, atque spiritu vitæ animavit, eumque præfixa lege in deliciis constituit paradisi, ut si sine peccato manere vellet, tam eum quam ejus progeniem angelicis cœtibus sociaret. — Hæc Alexander. Quid autem sentiat de hoc, an primus homo vel posteri ejus in caritate et gratia gratum faciente formati sint, patuit supra, et infra forsan tangetur.

Bonaventura vero de hac quæstione originalis justitiæ in posteris Adæ, non scribit hic.

At vero sanctus Doctor circa hæc scribit : Sicut ait Philosophus secundo de Generatione, in generatione est circulatio quædam quæ non redit in idem numero, sed ad idem specie. Homo enim generat hominem : non se, sed alium. Hinc generatum generanti in omnibus assimilatur quæ ad naturam pertinent speciei, nisi adveniat impedimentum, sicut in monstris ; non autem assimilatur in proprietatibus quæ consequuntur individuum ratione individui. Et quamvis interdum contingat quod in aliquibus proprietatibus etiam personalibus assimiletur filius patri, hoc tamen est in accidentibus corporalibus, ut quod albus generat album, podagricus podagricum ; non autem in perfectionibus animæ generat similem sibi actu, ut grammaticus grammaticum, sed forte secundum aptitudinem tantum, secundum quod ex corporis complexione unus est aptior ad scientiam vel virtutem sui patris quam alterius. Itaque agnoscendum, quod duplex est justitia quæ primo homini poterat convenire. Una originalis, quæ fuit secundum ordinem debitum corporis sub anima, in-

feriorumque virium sub superiori, et superioris sub Deo. Hæc justitia ordinavit humanam naturam in sui primordio ex dono divino : ideo talem justitiam in filios transfudisset. Alia est justitia gratuita, quæ meritorios elicit actus : de qua est duplex opinio. Una, quod primus homo in solis naturalibus sit creatus : sicque ad talem justitiam requirebatur (ut apparet) præparatio quædam per actus personales, atque secundum hoc talis justitia fuit proprietas personalis et ex parte animæ ; idcirco in posteros non fuisset transfusa, B nisi secundum aptitudinem tantum. Alii dicunt, quod homo in gratia est creatus : sicque videtur quod donum gratuitæ justitiæ sit collatum naturæ humanæ ; unde in transfusione naturæ simul transfusa fuisset gratia ista. Nec gratia seu justitia fertur in posteros propagari, quasi per seminalem virtutem filii gratiam consequerentur, sed quia cum transfusione naturæ, cui ex provisione divina gratia debebatur seu competebat, gratia simul infusa fuisset secundum unam opinionem. Denique C peccatum non transit a primo parente in posteros per modum demeriti, quasi ipse omnibus meruerit mortem infectionemque culpæ, sed per modum traductionis consequentis traductionem naturæ. Non enim unius personæ actus toti naturæ mereri potest aut demereri, nisi limites humanæ transcendat naturæ, ut patet in Christo, qui est Deus et homo. Propterea a Christo nascuntur filii gratiæ non per traductionem carnis, sed per meritum actionis ; ab Adam vero nascuntur filii iræ D per propagationem, non per demeritum.
*Rom.* v, 12. Sicque intelligitur illud Apostoli : Per unum hominem peccatum intravit, et per peccatum mors.

Si præterea objiciatur quia impossibile est pœnam esse sine culpa ; sed pœna originalis peccati est carentia visionis divinæ. Quum ergo in statu innocentiæ homines sine peccato originali nati fuissent, habuissent meritum visionis divinæ, quod haberi nequit nisi per gratiam : ergo nati

A fuissent in gratia gratificante atque justitia gratuita. — Rursus, homo per peccatum necessitatem peccandi incurrit. Ergo si perstitisset in justitia, confirmatus fuisset, quia secundum Anselmum, oportuit ut qualis exstitit ipse, tales filios generaret : ergo et omnes fuissent in justitia confirmati mox a sua nativitate, ut peccare non possent.

Dicendum ad primum, quod divinæ carentia visionis dupliciter sumitur. Primo, negative, sicque non est pœna, sed naturalis defectus, quoniam cuilibet convenit creaturæ ex se non habere virtutem seu meritum ascendendi ac pertingendi ad beatificam visionem. Secundo, privative, et ita est pœna, prout importat obnoxietatem ad non videndum Deum. — Ad aliud respondendum, quod videtur probabile quod Adam quamvis in prima tentatione perstitisset, nondum statim confirmationem justitiæ fuisset adeptus ; sed quando in spiritualem vitam fuisset translatus, simul immortalitatem accepisset in corpore, atque justitiæ confirmationem in anima. Quod ergo dicitur peccando incurrisse necessitatem peccandi, intelligitur de veniali peccato, quod non opponitur caritati seu gratiæ, sed accidenti ipsius, puta fervori ; necessitatem vero peccandi mortaliter, homo etiam in peccato mortali exsistens non habet, nisi peccare intelligatur in peccato esse, sicut videre dicitur visum habere. Non enim qui in peccato est, potest per se non esse in peccato, ita ut possit per se sine gratiæ infusione a peccato resurgere. Nec sequitur, si homo post peccatum quod habet, non potest in peccato non esse, quod et exsistens in gratia non possit in gratia non esse : quoniam homo per se potest peccare, non autem resurgere. Si tamen concedatur quod Adam confirmatus fuisset in gratia, statim devicta prima tentatione, adhuc non sequitur quod filios confirmatos in gratia generasset, quia hoc consequebatur actus ipsius personales, sicque fuit perfectio pertinens ad personam, quam non oportuit in ejus

filios propagari : quemadmodum si gratiam prophetiæ vel virtutem agendi miracula habuisset, non sequitur quod filii ejus habuissent hujusmodi dona. — Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione centesima, videtur de his aliter partim
art. 1. sensisse : Quidam, inquiens, dicunt quod pueri non fuissent nati cum justitia gratuita, quæ est merendi principium, sed cum originali justitia. Verum quum radix originalis justitiæ, in cujus rectitudine factus est homo, consistat in supernaturali subjectione rationis sub Deo, quæ subjectio est per gratiam gratum facientem, necesse est dicere quod si pueri nati fuissent in originali justitia, quod etiam nati fuissent in gratia, sicut et primus homo.
art. 2. — Insuper non videtur possibile quod pueri in statu innocentiæ fuissent nati in justitia confirmati : quia in sua nativitate non habebant plus perfectionis quam eorum parentes in statu generationis. Parentes vero quamdiu genuissent, non fuissent confirmati in ipsa justitia : quia ex hoc rationalis creatura in justitia confirmatur, quod beata per apertam Dei visionem efficitur. Quod dico secundum legem communem, quoniam ex privilegio speciali secus esse potest, ut certum est de gloriosissima Virgine Dei matre. Demum quam cito Adam ad illam beatitudinem pervenisset, qua Deum per essentiam cerneret, efficeretur spiritualis in mente et corpore, et animalis vita in eo cessaret, in qua sola generationis usus fuisset. Hinc constat quod parvuli non nascerentur in justitia confirmati. — Et si objiciatur illud Gregorii super Job : Si primum parentem nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se gehennæ filios generaret; sed qui nunc salvantur per Redemptorem, soli ab illo electi nascerentur : dicendum, quod si Adam non peccasset, non generaret ex se filios gehennæ, ita quod ab ipso non contraherent peccatum, quod est causa gehennæ; sed quod non fierent filii gehennæ, non esset ex hoc quod essent in

A justitia confirmati, sed ex providentia Dei, per quam præservarentur a peccato immunes. Hæc Thomas in Summa.

Petrus vero sequitur responsionem Thomæ in Scripto, non eam quam ponit in Summa, et addit : Quamvis modo non sit medium inter culpam et gratiam, eo quod cum altera earum nascimur, esset tamen medium in statu innocentiæ, ut fuit in angelis, si scilicet dicantur in naturalibus tantum creati.

His concordans Richardus : Quamvis, ait,
B originalis justitia non fuit ex principiis naturæ causata, fuit tamen primis parentibus data, non in quantum erant singulares personæ, sed in quantum erant in eis omnia speciei suæ individua in virtute. Sicque in ipsis primis parentibus fuit data toti naturæ humanæ : propter quod originale peccatum illi contrarium, appellatur peccatum naturæ. Ideo rationabile fuit, parvulis communicari illam justitiam. Nec tamen fuissent confirmati in ea, sed potuissent peccare et non peccare,
C quousque fuissent translati ad gloriam. Forsitan tamen nullus eorum peccasset : quod videtur Gregorius sensisse, dicens quod filios gehennæ non genuissent nisi peccassent. Nec obest quod exstitit donum supernaturale seu habitus supernaturalis per quem inferiora in homine superioribus erant subjecta, seu debitus ordo naturalium inter se et ad Deum. Hæc Richardus.

Idem Albertus, qui addit : Quamvis Adam Summ. th.
non peccasset, nullatenus tamen justitiam 2a part. q. 85.
D gratuitam in posteros transfudisset, quoniam in carnali transfusione transfundi non potest quod neque per causam, neque per formam in carne est. Gratuita autem justitia nequaquam in carne est ut in causa aut subjecto : imo in solo Deo est tanquam in causa, atque in spiritu creato angelico aut humano sicuti in subjecto. Nec fuissent primi parentes nec posteri eorumdem confirmati in bono, quamdiu mansissent in statu illo in quo fuerant viatores. Nec est simile de angelo et ho-

mine : quia in angelo confirmatio sequitur conversionem in Deum, sed in homine sequitur mortem, in statu peccati, aut translationem in cœlum, in innocentiæ statu. Hæc Albertus.

Durandus vero sequitur positionem Thomæ in Summa, videlicet quod parvuli fuissent nati tam in originali quam gratuita seu infusa justitia, nec tamen in ulla earum confirmati.

Hannibal autem testatur, quod quum justitia gratuita ex mera liberalitate divinæ dependeat voluntatis, non potest efficax ratio assignari ad probandum aliquid horum, ut quod fuerint vel non fuerint nati in ea.

Postremo Scotus interrogat hic, utrum in statu innocentiæ fuissent illi solummodo geniti, qui nunc sunt electi. Videtur quod non, quoniam aliqui nunc electi ex reprobis nati sunt; sed tunc non fuissent reprobi : ergo nec filii eorum. — Dico, quod soli nunc electi, fuissent in innocentiæ statu nati, quia (ut ait Gregorius) si primum parentem nulla peccati rubigo corrumperet, nequaquam ex se filios gehennæ generaret. Et ratio hujus est, quoniam omnis ordinate volens, post volitionem finis, vult id quod est immediatius atque vicinius fini. Quumque Deus sit ordinatissime volens, primo vult se ipsum seu propriam bonitatem ut finem supremum ; deinde vult aliis suæ bonitatis beatificam communicationem, deinde gratiam quæ ordinatur et ducit ad finem summum ; deinceps vult ipsum beatum seu beatificandum esse, nasciturum a tali parente. Quum ergo prius sint beatificandi determinati, quam quod a talibus nascantur parentibus, per quoscumque nascantur parentes, ex quo habent rationem posterioris ipsi parentes in ordine volitorum, non poterunt variare beatificandos divina auctoritate determinatos. Hinc dico, quod homo numero idem non solum quantum ad animam, sed etiam quantum ad corpus organicum, potuit esse filius Adæ et filius Abrahæ; et ex quocumque horum duorum fuisset, idem numero exstitisset, quia si A nihil de substantia filii sit de substantia patris, sed totum de menstruo, ut vult Philosophus secundo de Generatione animalium ; vel si ibi concurrat semen viri cum isto semine mulieris : dico tamen quod eadem materia ex qua iste generatur, quæ fuit in statu naturæ lapsæ sub forma alimenti talis, ut panis, potuit esse in statu innocentiæ sub alia forma, pomi, sive hujusmodi ; nec requiritur ultra numeralis identitas causæ efficientis, ut declarari faciliter potest in multis exemplis. B Hæc Scotus.

Quæri etiam potest, an si primi parentes non peccassent, ipsi cum sua posteritate tamdiu vixissent in paradiso, quousque completo numero hominum electorum, omnes simul transferrentur in cœlum empyreum, an potius successive, ita quod patribus succederent filii. Quam quæstionem Augustinus super Genesim relinquit sub dubio, Magister quoque in textu.

Porro Bonaventura respondet, probabi- C lius esse quod successive fuissent translati. Primo, quoniam magnum esset dispendium patribus, tamdiu differri a gloria quousque electorum numerus impleretur. Secundo, quoniam spes quæ differtur, affligit animam : sicque ex tanta dilatione boni optati, fuisset in eis (ut apparet) afflictio. Tertio, quum tam innumerabilis sit numerus hominum electorum, non videtur quod omnes pariter possent in paradiso terrestri decenter locari. *Prov.* XIII, 12.

Alberto autem apparet probabilius esse D quod omnes simul fuissent translati, ne filii ex translatione parentum desolationem haberent. Fatetur tamen quod visiones aut responsiones Esdræ quarto libro, magis videntur consentire in hoc quod successive fuissent assumpti. Quærit namque cur omnes homines non sunt simul producti, et respondet quod terra universos simul non contineret.

Videtur demum responsio Bonaventuræ conveniens, præsertim quoniam Deus omnipotens in providentia sua æterna quem-

A libet electorum ad certum elegit ac præordinavit gradum præmii ac salutis : quam felicitatis mensuram quum promeruerit, homo, tollit eum Deus de sæculo isto; totum autem tempus conversationis in paradiso fuisset tempus peregrinationis seu viationis, ac per consequens tempus merendi. Si ergo priores mansissent ibi usque ad novissimos, multum vehementer tempus merendi præ aliis accepissent, et viderentur in præmio nimis excedere illos. — Denique de translatione parentum ad paradisum cœlestem, filii multo plus habuissent materiam ac incitamentum consolationis quam desolationis, quum nec ipsi parentum solatio indigerent, certique essent de tanta glorificatione patrum suorum.

# DISTINCTIO XXI

## A. *De invidia diaboli, qua ad hominem tentandum accessit.*

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 4. VIDENS igitur diabolus, hominem per obedientiæ humilitatem posse ascendere unde ipse per superbiam corruerat, invidit ei; et qui prius per superbiam diabolus fuerat, id est deorsum lapsus, zelo invidiæ factus est Satan, id est adversarius. Unde et mulierem tentavit, in qua minus quam in viro rationem Id. de Sacram. lib. I, p. VII, c. 3. vigere novit. Ejus enim malitia, ad tentandum virtutem timida, humanam naturam in ea parte ubi debilior videbatur, aggressa est, ut si forte illic aliquatenus prævaleret, postmodum fiducialius ad alteram, quæ robustior fuit, pulsandam vel potius subvertendam accederet. Primum ergo solitariam feminam exploravit, ut in ea primum omnem suæ tentationis vim experiretur.

## B. *Quare in aliena forma venit.*

Ibid. c. 2. Sed quia illi per violentiam nocere non poterat, ad fraudem se convertit, ut dolo hominem supplantaret, quem virtute superare nequiret. Ne autem fraus illius nimis manifestaretur, in sua specie non venit, ne aperte cognosceretur et ita repelleretur. Iterum, ne nimis occulta foret fraus ejus, quæ caveri non posset, et homo simul videretur injuriam pati, si taliter circumveniri permitteret eum Deus, ut præcavere non posset, in aliena quidem forma venire permissus est diabolus, sed in tali, in qua ejus malitia facile posset deprehendi. Ut ergo in propria forma non veniret, voluntate sua propria factum est; ut autem in forma suæ malitiæ congruenti veniret, divinitus factum est. Venit ergo ad hominem in serpente, qui forte, si permitteretur, in columbæ specie venire maluisset. Sed non erat dignum ut spiritus malignus illam formam homini odiosam faceret, in qua Spiritus Sanctus Id. Summa Sent. tract. III, c. 4. apparitурus erat. Non ergo nisi per serpentem tentare permissus fuit diabolus, ut per illud quod foris erat, astutiam tentantis animadvertere femina quiret. Diabolus

enim per serpentem tentabat, in quo loquebatur. Ideoque serpens dictus est esse callidior cunctis animantibus terræ, quia ut ait Augustinus, mali angeli, licet superbia dejecti, natura tamen sunt excellentiores omnibus bestiis propter eminentiam rationis, quamvis serpens non rationali anima, sed spiritu diabolico possit sapientissimus dici. Non est ergo mirum, si diabolus spiritu suo implens serpentem, sicut vates implebat, sapientissimum reddiderat omnium bestiarum; quem tamen ad tentandum non elegit diabolus, sed per quod animal permissus fuit, tentavit. Unde Augustinus super Genesim : Non est putandum quod diabolus serpentem, per quem tentaret, elegerit; sed quum decipere cuperet, non potuit nisi per quod animal posse permissus est. Nocendi enim voluntas inest cuique a se, sed potestas a Deo. Sic autem loquebatur diabolus per serpentem ignorantem, sicut per energumenos vel fanaticos loquitur. Serpente enim velut organo est usus, movens naturam ejus ad exprimendos sonos verborum, et signa quibus suam monstraret voluntatem. Serpens ergo nec verba intelligebat, nec rationalis est factus; callidissimus tamen est dictus propter astutiam diaboli. Locutus est autem sicut asina Balaam; sed hoc diabolicum, illud angelicum fuit : boni enim et mali angeli similiter operantur. — Hic quæri solet, quare mulier non horruit serpentem. Quia quum noverit creatum esse, ipsum etiam officium loquendi a Deo accepisse putavit.

*Gen.* III, 1. Aug. de Genesi ad litt. lib. XI, n. 4. Ibid. n. 5. Ibid. n. 35. Ibid. n. 36, 37. *Num.* XXII, 28.

## C. *De modo tentationis.*

Tentatio autem hoc modo facta est. Stans coram femina hostis superbus, non audet in verba persuasionis exire, metuens deprehendi; sed sub interrogatione eam aggreditur, ut ex responsione colligeret qualiter in malitia procedere posset. Cur, inquit, præcepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi? Cui respondit mulier : De fructu lignorum quæ sunt in paradiso, vescimur; de fructu vero ligni quod est in medio paradisi, præcepit nobis Deus ne comederemus et ne tangeremus, ne forte moriamur. In quo verbo dedit locum tentanti, quum dixit : Ne forte moriamur. Unde mox diabolus dixit ad mulierem : Nequaquam moriemini; scit enim Deus quod in quacumque die comederitis ex eo, aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii, scientes bonum et malum. Attende ordinem ac progressum humanæ perditionis. Primo Deus dixerat : Quacumque die comederitis ex eo, morte moriemini. Deinde mulier dixit : Ne forte moriamur. Novissime serpens dixit : Nequaquam moriemini. Deus affirmavit, mulier quasi ambigendo illud dixit, diabolus negavit. Quæ ergo dubitavit, ab affirmante recessit et neganti appropinquavit.

Hugo, de Sacram. lib. I, p. VII, c. 4. *Gen.* III, 1 et seq. *Ibid.* II, 17.

## D. *De versutia diaboli, qui ut facilius persuaderet, malum removit, et bonum in pollicito duplicavit.*

Qui ad suam persuasionem pleniter suffulciendam, id est, ut malum quod intendebat libere persuaderet, et malum quod mulier timuit, negando removit, et

Hugo, op. cit. c. 6.

promissionem addidit, et ut ejus persuasio citius reciperetur, promissionem duplicavit. Unam nempe comestionem suadens, duo in præmio proposuit, similitudinem Dei scientiamque boni et mali spondens. Ubi tribus modis hominem tentavit, scilicet : gula, in persuasione cibi, quum dixit, In quacumque die comederitis ; inani gloria, in promissione deitatis, quum dixit, Eritis sicut dii; avaritia, in promissione scientiæ, quum dixit, Scientes bonum et malum. Gula est immoderata cibi aviditas; vana gloria, amor propriæ excellentiæ; avaritia, immoderata habendi cupiditas, quæ non est tantum pecuniæ, sed etiam altitudinis et scientiæ, quum supra modum sublimitas ambitur.

### E. *De duplici tentationis specie.*

Hugo, de Sacram. lib. I, p. VII, c. 9.

Porro sciendum est esse duas species tentationis, interiorem scilicet et exteriorem. Exterior tentatio est, quando nobis extrinsecus malum visibiliter suggeritur verbo vel signo aliquo, ut ille cui fit, ad consensum peccati declinet; et talis tentatio tantum fit ab adversario. Interior vero tentatio est, quando invisibiliter malum nobis intrinsecus suggeritur. Et hæc tentatio aliquando fit ab hoste, aliquando a carne. Nam et diabolus invisibiliter mala suggerit; et ex carnis corruptione suboritur motus illicitus et titillatio prava. Ideoque tentatio quæ ex carne est, non fit sine peccato; quæ autem est ab hoste, nisi ei consentiatur, non habet peccatum, sed est materia exercendæ virtutis. Tentatio autem carnis interior difficilius vincitur, quia interius oppugnans de nostro contra nos roboratur.

### F. *Quare homo per alium surgere potuit, et non diabolus.*

Ibidem.

Homo ergo, qui sola exteriori tentatione pulsatus cecidit, tanto gravius plectendus erat, quanto leviori impulsu fuerat prostratus. Et tamen quia aliquam, licet modicam, cadendi occasionem habuit, idcirco per Dei gratiam juvari potuit ad veniam : ut qui per alium ceciderat, per alium erigeretur. Qui ergo incitatorem habuit ad malum, non injuste reparatorem habuit ad bonum. Diabolus vero, quia sine alicujus tentatione peccavit, per alium, ut surgeret, juvari non debuit nec per se potuit : et ideo irremediabile peccatum ejus exstitit. Peccatum vero hominis, sicut per alium habuit initium, ita per alium non incongrue habuit remedium.

### G. *Quare homo, non angelus, sit redemptus.*

Præterea angelica natura, quoniam non tota perierat, sed ex parte perstiterat, non est redempta; humana vero tota perierat, et ideo ne penitus repente perderetur, ex parte est redempta, ut inde ruina suppleretur angelica. Unde Augustinus in Enchiridio : Placuit universitatis creatori et moderatori, ut quoniam non tota multitudo angelorum Deum deserendo perierat, ea quæ perierat, in perpetua perditione

Aug. Enchirid. c. 29.

remaneret; quæ autem cum Deo, illa deserente, perstiterat, de sua certissime cognita semper felicitate gauderet. At vero creatura rationalis, quæ in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis tota perierat, ex parte poterat reparari, unde angelicæ societati suppleretur quod ruina illa minuerat. Hoc enim promissum est Sanctis, *Matth.* XXII, quod erunt æquales angelis Dei. 30.

H. *Quod non soli viro præceptum fuit datum.*

Illud etiam notandum est, quod non soli viro præceptum videtur esse datum, Hugo, de Sacram. lib. I, p. III, c. 5. quum ipsa mulier testetur sibi etiam esse mandatum, dicens : Præcepit nobis *Gen.* III, 3. Deus, etc. Supra tamen legitur ante factam mulierem Deum dixisse viro : De ligno *Ibid.* II, 17. scientiæ boni et mali ne comedas. Non dixit : Ne comedatis. Forte quia facturus erat mulierem de viro, sic præcepit, ut per virum ad mulierem perveniret mandatum : quia mulier, quæ subjecta viro fuit, non nisi mediante viro divinum debuit accipere præceptum. Unde Apostolus : Si quid discere mulieres voluerint, domi I *Cor.* XIV, 35. viros suos interrogent. Si quæritur : quomodo loqui potuerunt, vel loquentem intel- Aug. de Genesi ad litt. lib. VIII, n. 35. ligere, qui non didicerant inter loquentes crescendo, vel magisterio ? dicimus, quia Deus eos tales fecerat qui possent loqui, et discere ab aliis, si essent.

A

## SUMMA

### DISTINCTIONIS VICESIMÆ PRIMÆ

DISTINCTIONE præhabita tractatum est de multiplicatione et profectu hominum in paradiso, si primi parentes non peccassent. Hic agitur de ipsorum expulsione a loco illo tam amœno. Et primo ostendit Magister, ex qua radice et motione diabolus ad tentandum accessit; quo etiam ordine impugnavit ipsos parentes, utpote primo mulierem, et virum per illam. Deinde declarat cur in specie serpentis adiit mulierem, et cur illa non horruit bestiam illam se alloquentem. Consequenter inducit formam, colorem et modum diabolicæ persuasionis, qua feminam circumvenit. Deinceps ponit tentationis duplicem speciem : ex quibus infert cur hominem lapsum magis quam angelum perditum Deus recuperavit. Ultimo pandit qualiter præceptum a Deo traditum Adæ, innotuit Evæ.

## QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **Quid sit tentatio.**

Quocirca pensandum, quot modis in Scripturis accipiatur, et qualiter diversis diversimode competat.

Circa hæc Bonaventura conscribit : Hoc verbum, tentare, multas habet significa-
B tiones, ut dicunt qui significationes vocum diligenter rimati sunt. Proprie tamen tentare est probare, sicque tentatio tactus est quidam, quo id quod tangitur, probatur : quemadmodum cæcus fertur tentare, dum tangendo vult certificari de re. Sic in spiritualibus tentatio dicitur quidam tactus ad probandum ordinatus. Quod quadrupliciter fieri potest. Primo, quia qui pulsat seu tentat, intendit probare et approbare seu probatum ostendere. Sicque probare convenit Deo, juxta illud Sapien-
C tiæ : Deus tentavit justos, et invenit illos *Sap.* III, 5.

dignos se. Secundo, quia qui pulsat, intendit probare, reprobare seu reprobum facere. Et ita diabolo convenit, juxta illud *Act.* v, 3. Actuum : Cur tentavit Satanas cor tuum mentiri te Spiritui Sancto ? Tertio, quoniam pulsans intendit probare et experimentum sumere de eo quod est in tentato. Et sic tentat cautus homo, juxta illud *Eccli.* xiii, 14. Ecclesiastici : Ex multis loquelis tentabit te, et subridens interrogabit te de absconditis tuis. Quarto, quoniam etsi pulsans nihil intendat, ad ejus tamen pulsationem sequitur approbatio vel reprobatio hominis. Sicque tentat caro et concupiscentia *Jacob.* i, 14. ejus, juxta illud Jacobi : Unusquisque tentatur a sua concupiscentia abstractus et illectus. Porro quod Hugo ait, tentare est callide experiri et quasi conatibus blandis probare : proprie sumitur de tentatione diaboli; potest tamen extendi ad omnem tentationem inclinantem ad malum. Hæc Bonaventura.

At vero Thomas : Ad perfectam, inquit, rationem tentationis tria concurrunt : primo, ut per tentationem alicujus dubii cognitio accipiatur; secundo, ut hoc sit a tentante intentum; tertio, ut ipse qui tentat, cognitionem illius rei accipere velit : sicque tentatio in hominibus invenitur, secundum quod unus homo alium tentat, ut experimentum sumat de scientia aut fidelitate ipsius. Aliquando autem tentatio dicitur, in qua duo horum salvantur, utpote manifestatio ignoti atque intentio ejus : et ita Deus hominem tentat, ut patet *Gen.* xxii, 1. in Abrahæ tentatione. Præceptum quippe Dei factum Abrahæ de sui filii immolatione, tentatio ejus vocatur, quia per hoc manifestabatur qualis esset ipse Abraham in fide et obedientia : quam etiam manifestationem aliis faciendam Deus intendebat. Tertium vero deerat : non enim ad hoc Deus tentavit, ut ipse alicujus rei cognitionem acciperet. Alia tentatio est, in qua solum salvatur unum illorum trium, puta manifestatio tentati, et sic caro ac mundus tentare dicuntur, ex qua tentatione cognoscitur virtus aut infirmitas cordis; unde et ipsa passiva impugnatio virtutis appellatur tentatio. Quod contingit vel a principio intrinseco, ut ex carnis corruptione, concupiscentia seu fomite : et hæc vocatur tentatio a carne; secundo, a principio extrinseco, et hoc dupliciter : nam illud exterius aut impugnat per modum objecti, et sic est tentatio a mundo, cujus objectis et materiis corda hominum alliciuntur; aut per modum agentis, quoniam trahit ad peccatum persuadendo, terrendo, blandiendo : et hæc tentatio est ab hoste, ut a diabolo et membris ipsius. Dicitur autem solus diabolus tentare : non quoniam solus immediate tentat, sed quoniam primo tentavit hominem primum, ex qua tentatione aliæ sunt secutæ, et quoniam ipse solus cum membris suis intendit tentando perimere ac nocere, et item quoniam utitur rebus mundi ac carne ad tentandum ut instrumentis. Hæc Thomas in Scripto.

Insuper in Summa, quæstione centesima quartadecima : Tentare, inquit, est proprie experimentum de aliquo sumere. Experimentum vero de aliquo sumere, est ad hoc ut aliquid circa ipsum sciatur : ideo proximus finis cujuslibet tentantis est scientia. Sed ex scientia illa interdum quæritur alius finis, bonus aut malus : bonus, ut dum quis scire conatur qualis sit alius in scientia aut virtute, ut eum promoveat; malus autem, dum hoc quærit ut fallat. Ex quibus patescit, qualiter diversis diversimode tentare conveniat. Homo namque utroque modo hominem tentat; diabolus solum ut noceat; Deus vero ut prosit. Nec Deus tentat ut sciat, nisi scire sumatur pro eo quod est alios facere scire. Caro autem et mundus tentant instrumentaliter seu materialiter, in quantum perfectio seu imperfectio tentati agnoscitur ex hoc quod renititur aut consentit his ad quæ caro vel mundus inclinat. Hæc in Summa. art. 2.

Præterea Alexander : Tentatio, inquit, secundum Cassiodorum, est assimilatio boni ad fallendum : quod convenit omni tentationi activæ hostili, in qua malum seu

falsum sub specie boni aut veri proponi- A tur, ut is cui proponitur decipiatur. Descriptio autem Hugonis præhabita, intelligitur de tentatione quoad initium motus ad peccandum. Accidit namque diabolo aliquando sicut cæco, qui primo tentat baculo an inveniat viam per quam possit incedere, quumque invenerit, incedit secure : sic diabolus primo tentat hominem, et si invenerit eum fortem ad resistendum, blande conatur et paulatim; si vero invenit viam paratam, quasi violentus pulsat. Procedit autem tentatio diaboli ex in- B vidia seu rancore, quo dolet hominem illuc per humilitatem ascendere, unde ipse per superbiam lapsus est. Hæc Alexander.

Amplius Durandus hic scribit : Tentatio proprie est motus seu actus natus inclinare in aliquod illicitum. Quemadmodum enim se habet tentatio in speculabilibus ad verum et falsum, sic in operabilibus ad bonum et malum, licitum et illicitum. Sed in speculabilibus non est tentatio, nisi quum per apparentem syllogismum seu rationem concluditur falsum natum incli- C nare intellectum ad errandum. Syllogismus enim tentativus, est apparens et non existens, fitque ad sumendum experientiam de scientia. Ergo non est tentatio in operabilibus, nisi per actum vel motum natum inclinare voluntatem ad aliquid illicitum, ad sumendum experientiam de bonitate aut pravitate tentati. Hæc Durandus.

Si vero quæratur, cur Deus condidit hominem quem scivit casurum, seu reprobos quos præscivit damnandos, et cur D sinit hominem tentari quem noscit vincendum, respondet Thomas de Argentina, quod primo hoc agit, quatenus Creatoris perfectio in creaturis diversimode repræsentetur atque resplendeat. Secundo, ut in his Dei sapientia manifestetur, quæ ex malis multa elicit bona : Deus quippe tam bonus et sapiens est, quod non sineret fieri mala, nisi sciret et posset inde elicere bona. Tertio, ut pietas Dei in electis refulgeat, justitia vero in reprobis, et hoc in multiplici gradu ac varia differentia dispositionis Dei in rebus. Quarto, ut liberum arbitrium exerceatur, et creatura suam fidelitatem ad Creatorem ostendat. Quinto, quia non decet ut propter creaturarum ingratitudinem ac perversitatem Deus omittat peragere quod suæ est bonitatis. Sexto, ut major sit decor universi, dum opposita juxta se posita clarius elucescunt ac innotescunt. Verum ut ait Scriptura, Deus quantum in se est, universos I *Tim.* II, 4. et singulos vult salvari, hominesque permittit tentari, ut resistendo et prævalendo copiosius mereantur ac gloriosius coronentur; et rursus, ut suas infirmitates experiantur, atque ad Creatorem confugiant, ac semper magis solliciti, timorati, custoditi permaneant.

## QUÆSTIO II

Deinde quæritur **De motivo diaboli ad tentandum**; de quo jam modice tactum est.

De quo ait Bonaventura : Hæc duo peccata, superbia atque invidia, maxime possident mentem diaboli : quæ et quasi inseparabilia sunt, et unum aliud concomitatur. Superbus quippe amat excellentiam sui, idcirco non vult parem habere; unde et appetit excellentiam singulariter possidere. Hinc mox actu aut habitu invidet aliis, quibus non vult communicari bonum quod habet aut appetit ipse. Itaque diabolus cernens hominem in paradiso constitutum in tali statu, in quo adhuc poterat vinci et victori subjici, ac etiam ad felicitatem ascendere de qua diabolus ipse corruerat, ex superbia motus est ad ipsum tentandum, quatenus ipsum sibi subjiceret; et ex invidia, ut ipsum a tanta beatitudine impediret. Sicque superbia fuit movens primum, invidia movens proximum. Nam dato quod non potuisset dominium super hominem obtinere, adhuc studuisset eum gaudiis paradisi privare.

Invidia quoque non solum incitat invidum ut privet alium bono quod habet, sed et eo quod potest habere. Sic ergo, Scriptura
*Sap.* II, 24. testante, invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum. Hæc Bonaventura.

## QUÆSTIO III

Quæritur consequenter, **An omnis tentatio sit peccatum.**

Et constat quod omnis tentatio activa proprie dicta, quæ est motus seu actus tentantis ordinatus ac tendens ad decipiendum sive nocendum, exstet peccatum; tentatio vero passiva, inflicta a tali tentatione, si ei resistatur idonee, non solum non est peccatum, sed et meritum magnum. Specialiter ergo est quæstio, an omnis tentatio quæ est a carne, sit culpa.

Circa hæc loquitur Thomas : Motus sensualitatis seu concupiscibilis, dupliciter potest insurgere. Primo ex qualitate organi, sicut corpore calefacto insurgit motus libidinis sine aliqua imaginatione : qui motus est pure naturalis, nec rationem habet peccati; quem potest diabolus in nobis causare ex potestate suæ naturæ, qua potest corporalia transmutare, nisi cohibeatur virtute angelica seu divina. Secundo, ex apprehensione delectabilis. Quumque ex hac parte appetitus aliquam habeat libertatem in homine, secundum quod potest obedire imperio rationis, sic in concupiscibili potest esse peccatum; et tentatio sic consurgens ex carne, potest esse culpa. Sed eam diabolus extorquere non valet, quamvis vehementer incitet et in-
*Cf.* t. XXI, p. 408 D et s. clinet. Verum ut dictum est supra, diabolus habet potestatem imprimendi in imaginationem interioresque sensus, repræsentando exterius sensibilia aliqua seu turbando imaginationem interius : sicque imprimendo dicitur nos tentare. Hæc vero impressio quamdiu est solum in apprehensione, non in appetitu, non habet rationem peccati.

A Porro tentatio quæ est a mundo seu hoste, peccatum non est, quum vitari non queat. Peccatum quoque unius non consistit in actu alterius, sed proprio. Quumque in tentatione carnis, ipse appetitus illicitus, secundum quem tentari quis dicitur, est actus ejus qui tentatur (non enim sola caro concupiscit, sed totum compositum) : hinc talis tentatio est peccatum in illo. Tentatio autem quæ est a mundo vel ab hoste, est a principio extrinseco, ita quod actio est in tentante, non in tentato :
B ideo non est peccatum in tentato, nisi per ejus consensum aut delectationem, quia tunc incipit cooperari tentanti. — Et si objiciatur, quod tentationem carnis in toto vitare non possumus, ergo non est peccatum, quia (secundum Augustinum) nullus peccat in eo quod vitare non valet; dicendum, quod quamvis omnem talem vitare non valeamus tentationem, quamlibet tamen singulariter sumptam, vitare valemus. Hæc Thomas in Scripto.

Concordant Petrus, Hannibal, Durandus
C et alii plures.

Verum Richardus parumper dissentire videtur : In tentatione (inquiens) quæ est ex carne, non est semper peccatum, sumendo peccatum pro culpa seu demerito, quoniam nisi causa tentationis illius fuerit voluntas antecedenter aut ei consentiat concomitanter, imo pro posse ei resistat, non video quomodo talis tentatio debeat culpari in homine baptizato, aut ei pro demerito imputari. Verumtamen advertendum, quod inter vitium, peccatum, culpam
D et demeritum, potest differentia assignari, quamvis unum frequenter capiatur pro alio. Vitium quippe est carentia habitualis dispositionis convenientis naturæ rei. Unde Augustinus tertio de Libero arbitrio loquitur : Quod perfectioni naturæ deesse prospexeris, id vitium voca. Peccatum vero est actus vel carentia rectitudinis in actu, ex quo declinat a regula sua : quemadmodum in naturalibus monstra dicuntur peccata, quia a regula recta naturæ declinant. In artificialibus quoque voca-

tur peccatum in effectu, quia declinat a regula artis. In moralibus etiam est peccatum in actu, quia declinat a rectæ regula rationis. Culpa demum est in actu non recto, in quantum est in voluntatis potestate. Demeritum vero est culpa in comparatione ad retributionem. Itaque dici potest, quod omnis tentatio carnis est motus vitiosus : quoniam provenit ex carentia habitualis dispositionis convenientis perfectioni naturæ humanæ, quam habuit in prima sua institutione. Est item peccatum, quoniam omnis motus ad illicitum a regula rectæ rationis discordat. Sed non omnis tentatio carnis est culpa neque demeritum, quia non est in potestate voluntatis. Hæc Richardus.

Cujus responsio intricata videtur. Quidquid enim a regula rectæ rationis discordat, culpabile demeritoriumque censetur. Nihilo minus verum reor, culpam non esse neque peccatum, id cui voluntas pro posse resistit, quum ultra vires Deus non requirat ab homine, et omne peccatum voluntarium aliquo modo exsistat. Nec datur tentatio carnis, nisi voluntas et ratio queant ei aliquo modo resistere, et eam vitare; nec omnis motus seu stimulus carnis tentatio carnis vocatur, sed qui ex apprehensione procedit, sicut et Thomas de Argentina fatetur.

Consequenter, ut vitetur prolixitas, expediendæ sunt quæstiones minores, sine argumentis.

Et quæritur primo, quæ tentatio sit gravior ac difficilior ad vincendum. Et ait Magister, quod illa quæ est a carne, quum tamen Apostolus protestetur : Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, etc. Per quod insinuasse videtur, quod multo major difficiliorque luctatio nobis sit contra spiritus malignos, quam contra carnem.

Ephes. VI, 12.

Ad hoc Bonaventura respondet : Quæstio ista potest dupliciter intelligi. Primo, respectu ejusdem peccati, videlicet an diffi-

A cilius sit resistere tentationi venereorum ad quam sola caro instigat, aut tentationi venereorum ad quam solus instigat diabolus. Ad quod respondet, quod difficilius sit tentationi carnis resistere propter conjunctionem carnis ad animam seu spiritum, ob quam conjunctionem caro animam magis incurvat : sicque intelligit Magister in littera. Secundo, respectu diversorum peccatorum, ita ut tentatio carnis intelligatur respectu carnalium, et tentatio hostis respectu vitiorum spiritu-
B alium : sic habent se ut excedentia et excessa. Quidam namque sunt ad carnalia proniores, quibus difficilius est resistere tentationibus carnis; quidam ad spiritualia, ut ad superbiam, ambitionem, etc.: et his difficilius est resistere tentationibus hostis, quam carnis. Si quis autem sit indifferens ad utrumque, ita quod quantum ex parte ipsius est, æqualiter pronus sit ad utraque vitia : huic tentatio carnis quodammodo difficilior est, et quodammodo tentatio hostis. Tentatio etenim carnis ei
C difficilior erit, propter adhærentiam majorem et magis intrinsecam atque continuam; tentatio vero hostis difficilior ei erit, propter majorem boni promissi apparentiam, et propter latentiorem instigantis fallaciam. Nam hostis vitia tegit ac palliat colore virtutum. Hæc Bonaventura. — Idem Richardus.

Porro Petrus : Unam (ait) tentationem esse alia fortiorem, intelligi potest dupliciter. Primo, secundum se et absolute, utpote ex fortitudine impugnantis; secundo,
D in comparatione ad tentatum, ex debilitate impugnati. Primo modo tentatio diaboli fortior est, secundo modo tentatio carnis. Quumque fortitudo prima sit per comparationem agentis ad actionem, quæ comparatio essentialior est, secunda vero per comparationem ad patiens : idcirco simpliciter tentatio hostis est fortior, sed in comparatione ad tentatum, fortior est tentatio carnis. Hæc Petrus.

Thomas quoque in Scripto : Tentatio (asserit) carnis ideo gravior dicitur, quia

tentato proximior, secundum quod per eam homo quodammodo dividitur in desideria diversa exterioris interiorisque hominis. — Quod dictum primæ responsioni concordat, certumque reor quod absolute loquendo, tentatio hostis multo sit fortior, nisi potestas ejus a superiore reprimatur. Ipse etenim novit mille artes ac modos vincendi, nocendi, tentandi.

Insuper quæritur, an una tentationum istarum valeat separari ab alia. Et hoc includit hanc quæstionem, utrum omnia peccata hominum oriantur ex tentatione diaboli. Et possent ad utramque partem fieri argumenta, quorum solutiones ex responsione ad quæstionem faciliter patent. Multæ etenim auctoritates affirmant, quod omnia hominum vitia ex dæmonum suggestione atque tentatione procedunt, quod etiam in Vitaspatrum quidam Patrum dixisse leguntur. Nihilo minus certum est, quod quamvis dæmones nunquam tentarent nos nec essent, homines tamen ex propria fragilitate, instabilitate, privato amore, sustinerent stimulos carnis, impetus passionum, distractiones mentis, variosque defectus culpabiles.

Itaque Alexander et Bonaventura respondent : Tentationes inferri hominibus a diabolo sive a carne, intelligi potest dupliciter. Primo, tanquam a primo movente, et sic omnis tentatio carnis ad minus, ab
*Sap.* II, 24. hoste illo antiquo procedit, cujus invidia mors culpæ introivit in mundum atque infecit in primis parentibus genus humanum : ex qua infectione, corruptione ac transgressione originali, cetera hominum vitia sunt secuta. Secundo, tanquam a movente immediato et proximo : sic et tentationes istæ sequestrantur ab invicem separatione formali ac distantia temporali. Formaliter equidem separantur, quoniam alio modo tentat caro, alio modo diabolus; ad aliud etiam vitium movet caro, et ad aliud hostis; sed et principium movens est aliud atque aliud. Separantur item temporali distantia, quoniam alio tempore tentat diabolus, alio tempore caro. Et sic tentatio hostis potest esse sine tentatione carnis, tunc maxime, quando tentatur is in quo non est carnis corruptio, sicut in Christo et Adam, et quando ex ipsa tentatione non sequitur incurvatio ulla tentati. Dum autem tentatio hostis trahit in culpam, quum nullum in nobis peccatum sit quod ex aliqua concupiscentia non habeat ortum, sic tentatio dæmonis a tentatione separari non valet carnis. — Hæc illi. Per quorum distinctiones facile est auctoritates hinc inde diversimode sonantes, concordare et solvere.

At vero Thomas : Aliquid, inquit, est causa alterius duplici modo, puta directe et indirecte. Directe, dum quid recto ordine causali operatur et influit ad esse alterius, sicut ignis est causa calefactionis. Indirecte, dum agens aliquam causat dispositionem ad producendum effectum : quemadmodum siccans ligna, est causa combustionis eorum; sicque diabolus est causa omnium malorum nostrorum, inducendo primos parentes ad transgressionem ac suæ posteritatis infectionem. Atque hoc modo sumenda sunt verba B. Dionysii, quarto capitulo de Divinis nominibus asserentis : Multitudo dæmonum, omnium malorum est causa; et quod asserit Damascenus : Omnis malitia et immunditia a diabolo sunt inventæ et excogitatæ. Directe vero non est causa omnis tentationis et culpæ. Nempe ut Origenes testatur, quamvis non esset diabolus, homines appetitum ciborum ac venereorum haberent, circa quæ multiplex contingit excessus. Hæc in prima parte Summæ, quæstione centesima quartadecima. — Idem Richardus in Scripto. 1ª part. q. 114, art. 3.

Amplius quæritur, an tentatio sit appetenda. Videtur quod sic, quia tentatio est multipliciter utilis Dei electis, materia quoque exercendæ virtutis, et id sine quo salvari, coronari, victoresque effici non valemus, dicente Apostolo : Non coronatur nisi II *Tim.* II, 5.
qui legitime certaverit. Imo gaudere de-

bemus de ejus adventu atque præsentia, A ut S. Jacobus exhortatur : Omne gaudium existimate, fratres, quum in diversas tentationes incideritis. — In oppositum est, quod Christus docuit nos orare : Et ne nos inducas in tentationem. Et rursus, quod tentatio est periculosa, et contra quam prævalent pauci.

*Jacob.* I, 2.

*Matth.* VI, 13.

Ad hoc Thomas respondet : Quum bonum sit appetitus ac voluntatis objectum, eo modo aliquid est volendum quo bonum. Quoddam autem est bonum simpliciter et per se, ut bona honesta, sicut B virtutes, quæ tanquam fines sui gratia appetuntur, quamvis ducant in aliud : quia in cunctis honestis utilitas honestati coincidit, nisi in summo et ultimo, quod est finis finium, et tantum propter se ac per se appetendum. Alia sunt quæ in se non habent unde appetantur, si absolute considerentur; tamen in ordine ad aliud expedientia sunt, ut sectio membri ob sanitatem. Verum ad finem consequendum potest aliquid dupliciter ordinari, puta per se et per accidens. Per se, quod quantum C in se est, ad finem debitum est ductivum : sicut fortis pugna ad triumphum; per accidens vero, quod quantum in se est, duceret in aliud, sed ex concursu alterius causæ ducit in finem : sicut qui bibit venenum ut moriatur, et tamen inde sanatur. Quumque causa per accidens non sit proportionata ad effectum, sed solum causa per se : hinc ex ordine per accidens ad finem, non est aliquid bonum nec appetibile, simpliciter sumptum, sed solum concurrentibus omnibus quæ ad hunc ef- D fectum seu finem determinant. Dico ergo, quod tentatio per se ordinata est ad hominis perditionem; ad salutem vero non ordinatur, nisi per accidens, per hoc quod homo vincit auxilio gratiæ Dei. Ideo tentari per se ac simpliciter non est appetendum, sed tentari et vincere simul sumptum. Verumtamen quia victoria propter nostram fragilitatem valde incerta est, idcirco tentatio securius fugitur quam quæratur. Hæc Thomas in Scripto.

Quibus objici potest, quod quamvis tentatio sumpta in malo, de qua nunc sermo, non ordinetur nisi ad hominum perditionem ex parte tentantis, tamen ex parte Dei eam permittentis ac moderantis, ordinatur ad hominum commodum, profectum atque salutem. — Rursus, quamvis imperfectis sit periculosa, perfectis tamen valde est fructuosa : quippe qui tanto instantius se erigunt ad virtutum profectum, quanto acrius impugnari se sentiunt. — Item tentatio valde utilis est electis ad vitandum inertiam ac torporem, et ut excitentur ad diligentiam, et assuescant ad Deum confugere; et item, ne quasi ex suis profectibus extollantur, et ut proprias infirmitates experiantur et ita humilient se; in spiritualibus quoque præliis fiant experti, et in exercitiis virtuosis periti, atque ad consulendum aliis idonei, quoniam scriptum est : Qui non est tentatus, quid scit? Quamvis ergo tentatio non sit per se appetibilis, in quantum ex parte tentantis ad nocendum ordinatur, tamen in quantum ex parte Dei ad tam multiplicem utilitatem ac salubritatem electorum est ordinata, et medium quodammodo necessarium ad salutem, appetenda videtur; sic tamen, ut appetens de se ipso nequaquam præsumat, nec suis viribus sed gratioso Dei auxilio innitatur, cui et quidquid in se fuerit boni, cum omni humilitate gratiarumque actione ac jugi cordis custodia semper adscribat. Tentationem autem carnis, quæ culpa non caret, certum est non esse optandam.

*Eccli.* XXXIV, 9.

Hinc Durandus : Quum bonum sit quod omnia appetunt, sicut aliquid habet rationem boni, ita et appetibilis. Est autem aliquid bonum secundum se, et aliquid ratione adjuncti sive sequelæ. Nullus itaque recte eligens, appetit tentari tentatione carnis : nec secundum se, quum sit malum culpæ; nec ratione adjuncti, quia secundum Apostolum, non sunt facienda mala ut eveniant bona. Tentatio demum hostis ac mundi non est appetenda propter se, quia inclinat ad culpam, quantum

*Rom.* III, 8.

est ex sua natura; nec ex spe victoriæ, A quum non sit ex se inductiva, sed potius impeditiva illius, etc., sicut Thomas supra.

Nihilo minus, secundum quod auxilio Dei est occasio obtinendi triumphum, juxta illud, Deus faciet cum tentatione proventum, et medium obtinendi salutem, appetenda est modo prætacto, præsertim perfectis, imo et suo modo proficientibus. Hinc aliqui sancti Patres provocaverunt dæmones ad certandum adversus se, ut gloriosissimi viri, Antonius, Pachomius, Hilarion; eos quoque quos viderunt in Dei B obsequio seriosos ac fervidos, stabiles et discretos, docuerunt tentationes assumere, et eis cor aperire. Nec petierunt liberari ab illis, sed gratiam efficaciter resistendi, cum Psalmista dicentes : Persequar inimicos meos et comprehendam illos, et non convertar donec deficiant; atque cum sancto Job : Pone me juxta te, et cujusvis manus pugnet contra me. Denique strenuus miles et fidelis pugnator, contra adversarios regis sui appetit præliari zelo domini sui : quanto magis idoneus Christi C servus, præsertim quum sciat se auxilio Domini sui posse salubriter triumphare, a cujus invocatione proponit firmissime non cessare, imo in otio et quiete a præliis tentationum gravius periclitari, ac frequenter minus proficere se agnoscat?

*I Cor. x, 13.* *Ps. xvii, 38.* *Job xvii, 3.*

## QUÆSTIO IV

Quæritur **De ordine tentationis primorum parentum.**

Et videtur non fuisse talis ut narratur in littera. Serpens enim non potuit loqui nec persuadere mulieri. Et si dicatur quod loquebatur per serpentem diabolus, objicitur quod potius debuisset se transfigurare in angelum lucis, quam loqui per bestiam, quia sic facilius persuasisset. — Denique, post lapsum hominibus in isto exsilio interdum apparuit in specie angeli sancti; scivit quoque primos parentes, præsertim virum, naturalium cognitione præditum esse, et per consequens scire quod serpens sit bestia, ideoque spiritum aliquem naturæ intellectualis loqui in ea, et hoc non nisi versute ad decipiendum (alioqui in propria persona aut specie appareret) : non ergo callidissimus impugnator tam obtuse processit. — Præterea, serpens ex sua natura vilis et detestabilis esse videtur : ergo per serpentem accedere, fuit propriam nequitiam prodere. Si dicatur quod non potuit modo alio apparere, apparet hoc esse contra Scripturam et rationem, quum in Genesi legatur : Serpens callidior erat cunctis animantibus terræ. Ergo diabolus illum elegit tanquam per quem facilius persuaderet, et tanquam sibi magis proportionatum : præsertim quia (ut Beda et alii quidam dicunt) serpens ille vultum habuit virginalem, et corpore processit erecto.

*II Cor. xi, 14.* *Gen. iii, 1.*

In oppositum sunt quæ dicuntur in littera.

Ad hæc Alexander respondet : Pro eo quod Genesis tertio habet nostra translatio, Serpens erat callidior cunctis animantibus terræ, Septuaginta transtulerunt : Serpens erat prudentissimus bestiarum. Quod non dicitur ratione suæ naturæ, sed ratione operationis diaboli in ipso. Unde Augustinus undecimo super Genesim : Serpens non irrationali anima sua, sed alieno spiritu, id est diabolico, plenus, sapientissimus dicitur bestiarum. Verumtamen non fuit in electione diaboli, assumere animal D quod vellet, sed quod ei a Deo fuit concessum. Unde super Genesim loquitur Augustinus : Non debemus opinari, quod diabolus serpentem per quem persuaderet, elegerit; sed quum esset in ipso diabolo perversa et invida nocendi cupiditas, non nisi per illud animal, per quod permissus est, accedere potuit et tentare. Quamvis etiam multa animalia alia sint humanæ naturæ plus consona, attamen per serpentem diabolus tentare permissus est. Etenim serpens ille (secundum Bedam)

vultum habebat virgineum; et quantum ad hoc, diabolus forsan libenter in specie apparuit serpentina, ut per simile facilius falleret. Similitudo namque mater est falsitatis. Serpens quoque motum habet lubricum et suavem, sicque convenit motui tentationis interioris, qui levis lubricusque consistit. Ideo Augustinus duodecimo de Trinitate effatur : Quomodo coluber non apertis passibus, sed squamarum minutissimis nisibus repit, sic lubricus deficiendi motus negligentes occupat minutatim, et incipiens a perverso appetitu similitudinis Dei, ad similitudinem pervenit pecorinam. Hæc Alexander.

Idem Bonaventura, et addit : Congruebat hominem tentari a diabolo in specie serpentina, quia ad hoc tendebat tentator ut homo sibi consentiens bestialis efficeretur, similisque serpenti, dolosus, crudelis, inficiens alios ac terrenis inhærens; item ut homo tentatoris nequitiam deprehenderet citius, eo quod in hujuscemodi animalis effigie appareret, quoniam non permittit hominem Deus tentari supra id quod potest sustinere. — Incepit demum tentatio illa a muliere, et per eam devenit ad virum, propter viri exercitationem, et ne mulier haberet excusationem, atque ob nostram eruditionem. Propter viri, inquam, exercitationem, quia tam fortis spiritualique mente præditus fuit, quod non solum potuit ac debuit resistere tentationi serpentis, sed et suggestioni suæ uxoris. Rursus, si vir primo peccasset, quum ipse caput sit mulieris, non esset mirandum si (*Ephes.* v, 23.) mulier consentiret : imo grandem haberet excusationis colorem. Item, ex illo modo tentationis visibilis cognoscimus progressum et modum invisibilis tentationis. Nam sicut illa tentatio prodiit a serpente per mulierem ad virum, sic nostra tentatio procedit a sensualitate per rationem inferiorem ad superiorem. Denique, tentator versutus a muliere exorsus est, quoniam vidit eam minus sapientem, et ideo facilius seducibilem; minus constantem, ideo magis flexibilem; importunius adhærentem, ideo non acquieturam donec virum sibi attraheret. Hæc Bonaventura.

Insuper Thomas : Dæmones, inquit, aliqua possunt vi suæ naturæ, quæ nequeunt adimplere ex divina seu angelica prohibitione. Sic et astutia intellectus atque nequitia voluntatis eorum frequenter impeditur ab opere, ut operari non valeant quod sciunt suæ intentioni magis expediens. Itaque in tentatione primorum parentum, diabolus aliquid fecit quod voluit, a muliere incipiendo, et in aliena specie accedendo ac suggerendo; sed quod in forma serpentis venit, non sponte elegit : imo in alia venisset libentius, in qua suam versutiam celasset dolosius. Hæc Thomas in Scripto.

Consonat Petrus, addens : Voluntas nocendi inest unicuique impio a se ipso, potestas autem non nisi a Deo. (*Rom.* XIII, 1.) In hac ergo tentatione, ex diaboli electione exstitit quod tentavit; ex coercitione vero Dei, quod non invisibiliter, sed in forma visibili etiam bestiali egit hoc, ut ejus fraus facilius notaretur. Ex electione quoque fuit diaboli, quod non in specie tentavit humana, quia quum Eva sciret præter virum suum et se non esse hominem, mox considerasset fraudem tentantis. Insuper, quum sit duplex tentatio dæmonis, una per violentiam, alia per fraudulentiam, diabolus primos parentes per violentiam nequivit tentare, quia adhuc fuerunt innocentes, nec pœna præcedere potuit culpam : idcirco per fraudulentiam ipsos accessit. — Si autem objiciatur, quia tentatio respicit animam, sed quoad animam non est in hominibus distinctio sexuum : ergo diabolus non debuit attendere sexus distinctionem, inchoando a muliere; imo quum anima dominaretur tunc corpori, non videtur in femina fuisse minor perfectio quam in viro. Dicendum, quod quamvis in anima secundum se considerata, non sit differentia sexus, tamen in quantum conjungitur corpori atque corporeo utitur instrumento, sic secundum diversitatem corporalis complexionis, causatur

in anima dispositionis diversitas. Hinc A quamvis in anima mulieris separata, æque forte viguit ratio sicut in anima viri, non tamen in anima corpori juncta. Hæc Petrus.

Cujus hoc ultimum dictum videtur partim obscurum. Nec sic accipi potest, quasi anima primæ mulieris fuerit separata antequam corpori uniretur, imo anima illa sicut et anima viri, infundendo fuit creata, et creando infusa. Majorem quoque perfectionem scientiæ ac virtutum concreavit Deus animæ Adæ, quam animæ Evæ, quoniam ipsum Adam instituit ut esset caput B directorque feminæ.

Denique Thomas ad argumentum istud respondet : In primo statu corpus fuit sic subditum animæ, ut nihil in corpore esse posset quod contra animæ bonum esset, quamdiu anima Deo maneret subjecta ; non tamen removebatur quin et tunc secundum diversitatem corporum diversa fuisset dignitas animarum, quum oporteat esse proportionem animæ ad corpus sicut formæ ad materiam, et motoris ad mobile. Ideo mulier, etiam quoad animam, imper- C fectior fuit viro. In ultimo autem statu talis erit subjectio, ut etiam qualitas corporis sequatur virtutem mentis : unde secundum qualitatem meritorum, erit anima unius dignior alia. Hæc Thomas in Scripto.

In cujus verbis quod fertur de dignitate animarum, constat non posse intelligi de dignitate essentiali sive specifica, quæ in indivisibili est consistens, in qua nec anima Christi fuit major nec dignior anima Judæ, ut articulus Parisiensis ait. In statu item innocentiæ fuisset (ut creditur) com- D plexionum diversitas, et feminæ quædam, tam in naturalibus accidentibus quam in gratuitis, eminentiores atque electiores fuissent viris quibusdam. Sufficit quoque proportio specifica inter corpus et animam, nec ultra hanc exigitur proportio dignitatis individualis animæ unius super aliam ejusdem speciei. — Responsio Richardi ad ista in dictis Bonaventuræ includitur. Responsio quoque Alberti in præhabitis continetur.

## QUÆSTIO V

**P**Ostremo hic quæritur **De gravitate transgressionis primorum parentum, et quis eorum peccaverit gravius.** Ubi et inquiretur, **Cur eorum peccatum remissibile et remediabile fuit.**

Videtur autem quod peccatum Adæ fuit absolute gravissimum. Primo, quia maxime fuit nocivum, utpote infectivum totius posteritatis, cui et originalem justitiam abstulit, et veram amovit salutem. — Secundo, ob ejus reatum delendum incarnari oportuit Filium Dei. Quum ergo tanto indiguerit reconciliatore, apparet quod exstitit Dei gravissime offensivum. — Tertio, quia in isto peccato fuerunt multæ deformitates gravissimæ, ut statim patebit. — Videtur quoque plus peccasse quam Eva, tum quia sapientior Eva fuit et altior, atque quo gradus altior, eo ruina est major.

Circa hæc scribit Antisiodorensis in Summa sua, libro secundo : Quæritur, quod fuerit peccatum hominis primum. Et dicendum, ut dicunt Sancti, quod superbia, qua voluit esse ut Deus. Verumtamen quidam dicunt et probant, quod infidelitas fuit. Bonum enim apprehensum non movet neque appetitur nisi sub ratione boni et tanquam possibile. Ergo antequam mulier appetiit esse ut Deus, sciens bo- *Gen.* III, 5. num et malum, æstimavit hoc possibile esse. Talis autem æstimatio, infidelitas fuit. Alii probant, quod fuit omissio, quia si apud se contulisset quod Creatori creatura æquari non valeat, non appetiisset hoc ipsum : et ita omissio debitæ considerationis fuit primum ejus peccatum. Alii probant, quod fuit dubitatio, quoniam ipsa dixit, Ne forte moriamur. Sicque dubitas- *Ibid.* 3. se videtur de verbis Dei dicentis : In qua- *Ibid.* II, 17. cumque die comederis inde, morieris.

Dicendum ad primum, quod primum

illud peccatum fuit infidelitas, et idem A peccatum fuit superbia, prout superbia large accipitur, ita quod se extendit ad quatuor species elationis, quæ notantur hoc versu :

Ex se, pro meritis, falso, plus omnibus, inflat.

Sicque non sumitur hic superbia stricte, pro appetitu excellentiæ propriæ. — Ad aliud dicimus, quod ad quædam per se tenemur, ut ad actus virtutum; ad alia quædam, per accidens. Omissio ergo habet locum circa principalia illa. Nostra tamen B opinio est, quod omissio non consistit in sola negatione, sed in contemptu agendi quod faciendum est. — Dicimus quoque quod primum peccatum Evæ non fuit du-
*Gen.* III, 3. bitatio, sed superbia. Et quum dixit, Ne forte moriamur, non dixit hoc prout ly *forte* est adverbium dubitandi sed eventus, et libertatem designans arbitrii.

Quæritur insuper, utrum Adam voluit esse sicut Deus. Videtur quod non, quia
I *Tim.* II, 14. secundum Apostolum, vir non est seductus in prævaricationem, sed mulier; at- C que ut Augustinus affirmat, Adam pecca-
III *Reg.* XI. vit ut Salomon, quia non credidit idola esse colenda, sed adoravit ea ne suas contristaret delicias, id est concubinas idololatras. Sic Adam peccavit, non credens quod posset esse ut Deus, sed ne contristaret uxorem. Hinc iterum Augustinus testatur : Non est credendum quod Adam spirituali mente præditus, voluit esse sicut Deus.

*Ps.* LXVIII, 5. Sed objicitur, quia super illud, Quæ non rapui exsolvebam, asserit Glossa : Adam D et Eva voluerunt rapere deitatem, et amiserunt felicitatem. Et super illud ad Phi-
*Philipp.* II, 6. lippenses, Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo, Glossa fatetur : Christus Deo Patri æqualis, non arbitratus est hoc esse rapinam, quemadmodum Adam arbitratus est quod posset esse æqualis Deo per rapinam. Ergo primus homo voluit esse Deo æqualis. — Respondemus, quod caput mulieris est vir, idcirco tenetur regere eam et docere, atque arguere quando errat; et ubi non arguit, peccat, quia consentit. Sicque Adam voluit esse ut Deus, quoniam mulierem hoc volentem non reprehendit; ipse vero non proprie voluit hoc. Hinc omnibus circumstantiis culpam gravantibus rite pensatis, Eva magis peccavit quam vir : quia peccavit ex tanta superbia, qua voluit esse ut Deus.

Quæritur quoque de causa peccati Adæ. Nam asserit Augustinus, quod Adam inexpertus divinæ severitatis judicia seu rigorem, credidit esse veniale quod fuit mortale. Contra hoc tamen argui potest, quia ignorantia illa aut fuit culpa, aut pœna : si culpa, ergo primum peccatum ejus non fuit comestio pomi, aut inobedientia; si pœna, ergo pœna præcessit culpam. Imo quod fuit culpa, probatur, quia fuit error in moribus. Quod vero ignorantia fuit causa sui peccati, probatur ex hoc quod peccavit quia non contulit, id est, non discussit nec consideravit quod attendendum fuit. Hinc quædam ignorantia actualis videtur fuisse causa illius peccati : quod concedimus. Sed illa ignorantia non fuit culpa neque pœna, sed pura negatio atque defectus, de numero defectuum de quibus B. Dionysius dixit, quod malum est ex De Divin. nom. c. IV. infinitis defectibus. Idem dicendum de ignorantia qua nescivit peccatum suum tam graviter puniendum sicut fuit punitum. Et quod secundum Augustinum, credidit illud peccatum esse veniale, non est ita intelligendum quod nescivit illud esse mortale, sed quia putavit se de illo veniam adepturum facilius quam invenit; quæ erronea æstimatio seu ignorantia nec pœna fuit, nec culpa.

Præterea quæritur, an peccatum Adæ fuit ex libidine. Videtur quod non, quia processit ex quadam compassione et pietate, ut scilicet uxori gereret morem, nec eam contristaret. Et si sic, ergo non omne peccatum ex libidine oritur : quod est contra Augustinum primo libro de Libero arbitrio, quo affirmat quod omne peccatum ex libidine prodit. — Nihilo minus contra hoc ipsum objicitur, quoniam super illud,

*Ps.* LXXIX, 17. Incensa igni et suffossa, loquitur Glossa : A Omne peccatum est ex timore male humiliante, aut ex amore male inflammante. Ergo non omne peccatum est ex cupiditate, ergo nec ex libidine. — Dicendum, quod omne peccatum est ex libidine seu cupiditate, mediate vel immediate. Attamen quoddam peccatum est immediate ex timore. Quod vero est ex timore immediate, est ex cupiditate mediate, quoniam timor est ex cupiditate. Consimiliter, peccatum Adæ vel mediate vel immediate fuit ex cupiditate seu libidine. Fuitque ibi duplex B libido : una, qua nimis dilexit uxorem et ejus delicias ; altera, qua vetitum pomum comedit. Sic et in peccato Evæ fuit duplex libido : una in appetendo esse sicut Deus, altera in appetitu esus pomi prohibiti.

Quæritur demum, an peccatum Adæ fuit peccatum in Spiritum Sanctum. Videtur quod imo, quoniam non peccavit in Patrem, peccando ex infirmitate, nec in Filium, peccando ex ignorantia, sed ex certa scientia, quod est peccatum in Spiritum Sanctum. Item, peccatum Adæ fuit pu- C nitum gravissime, pro quo et Filius Dei sustinuit crucem. Ergo in se ipso fuit gravissimum : quantitati etenim culpæ correspondet quantitas pœnæ. — In contrarium est, quod non fuit desperatio, neque præsumptio, nec finalis impœnitentia, nec invidentia fraternæ gratiæ, nec impugnatio agnitæ veritatis : ergo non fuit peccatum in Spiritum Sanctum.

Dicendum, quod non fuit peccatum in Spiritum Sanctum, nec divisio illa peccati exstat sufficiens. Correspondentia quoque D pœnæ ad culpam, intelligitur de pœna definitivæ sententiæ, præsertim post mortem, non de pœna temporali : imo interdum majus peccatum Deus minus punit temporaliter, prout viderit expedire. Denique peccatum Adæ temporaliter fuit punitum magis quam alia, duplici ratione. Primo ratione status, quia in deliciis paradisi exsistens peccavit. Alia ratio est generalis instructio hominum, quatenus ex hoc quod a principio tam dire punivit peccata primorum parentum, homines discant et pensent, quam ineffabiliter Deus omnipotens, justus ac metuendus, detestetur horreatque peccata ; sicque satagant peccata vitare. — Hæc Antisiodorensis. Cujus dicta pro parte commemoro recitative magis quam assertive.

Præterea, Alexander circa hæc plurima sciscitatur. Primo, quod fuerit primum peccatum hominis. Ad quod respondens, auctoritatibus multis probat quod fuit superbia. Appetebat quippe similitudinem scientiæ Dei, sicut diabolus similitudinem quoque divinæ potentiæ, atque ex hoc processit ad appetitionem fructus prohibiti, et sic demum ad ejus comestionem. Verumtamen immediatum proximumque peccatum per quod transfusa est corruptio seu infectio primorum parentum in posteros, fuit gula. Unde quum dicitur, quod peccatum hominis in paradiso fuit præsumptio vel inobedientia, totum ad superbiam reducitur. Nec credidit Eva quod posset esse ut Deus, id est Deo æqualis, sed eo modo quo aliqui dicuntur dii participative et adoptive : quod tamen voluit ultra quam ei conveniebat.

Quæritur item, an peccatum illud fuit gravissimum. Et respondendum, quod unum peccatum dicitur gravius alio variis modis : aut ratione ejus in quem peccatur, vel propter magnitudinem injuriæ ei illatæ ; aut propter magnitudinem damni aut pœnæ consequentis peccatum ; aut propter magnitudinem causalitatis ad peccandum. Primo modo, peccatum Judæorum occidentium Christum, exstitit maximum ; secundo modo, peccatum primorum parentum maximum perhibetur ; tertio modo, peccatum Luciferi.

Porro de hoc, an peccatum Adæ fuit gravius Evæ peccato, an econverso, respondet sicut ex Antisiodorensi responsum est. Similiter de hoc, an fuit peccatum in Spiritum Sanctum, aut irremissibile. Item ad hoc, an fuit remediabile, respondet quod imo, allegans illud Isidori libro de Trinitate : Homo post peccatum idcirco

redit ad veniam, quia ex lutea materia A pondus traxit infirmitatis. Hinc propter infirmam carnis conditionem reditus patet homini, post culpam, ad gratiam ac salutem. Et rursus, quoniam aliunde ad peccandum fuit inductus. Et de hoc in tertio magis dicendum est.

Quæritur quoque de hora qua transgressus est Dei præceptum in paradiso. Et di-
*Ps.* XXIX, 6. cit Glossa super illud, Ad vesperum demorabitur fletus : Vespera est quando sol in occasum declinat, quo tempore Adam peccavit, et lux veri solis ab eo recessit. Ve- B rum objicitur contra hoc, quoniam super
*Marc.* XV, 33. illud Marci, Facta hora sexta tenebræ factæ sunt super universam terram, ait Glossa : Qua hora primus homo peccando meruit mortem mundo, eadem hora secundus Adam moriendo mortem destruxit. Dicendum, quod quamvis hora sexta tenebræ illæ factæ sint, non tamen illa hora Christus tradidit spiritum, sed hora nona aut modicum postea; tuncque sol properat ad occasum, et tunc circiter Adam transgressus
*Gen.* III, 8. est. Unde dicitur in Genesi : Quum deam- C bularet Dominus in paradiso ad auram post meridiem, abscondit se Adam. Sicque ea hora qua Adam peccavit, Christus mortem destruxit. Vespera vero sumitur large, pro tempore quo sol ad occasum declinat. — Hæc Alexander.

De gravitate demum peccati Adæ respectu sequentium, Thomas effatur : In peccato multa possunt attendi, ex quibus gravitatem sortitur; et quod respectu unius illorum est gravius, respectu alterius levius esse potest. Id tamen simplici- D ter gravius est quod secundum plura et potiora gravius est, præsertim secundum speciem culpæ : quoniam quantitas consequens speciem peccati, essentialior est peccato quam quæcumque circumstantia. Itaque, quamvis peccatum Adæ quoad hoc gravius exstitit, quod minori pulsatus tentatione succubuit, quod item facilius resistere potuisset; nihilo minus quantum ad speciem peccati et alias circumstantias, quæ peccati gravitatem magis exaggerant, secuta sunt multa vitia graviora. Quod autem peccatum illud ademit bonum tam magnum, atque quam maximum intulit damnum, fuit per accidens, puta ex hoc quod integram invenit naturam. Unde non sequitur quod gravius ceteris fuit, quia hoc ipsum cetera quoque fecissent, si naturam integram invenissent : quemadmodum et secundum peccatum mortale gratiam non aufert, quia non invenit; sed si inveniret, auferret. Sic et pœna peccati illius est duplex : una, quæ ei inflicta est in quantum fuit personale, particulare et actuale, sicque multis aliis peccatis gravior pœna debetur; alia, quæ ei indirecte debita est ratione originalis infectionis, et ita pœna maxima est ipsum secuta. — Nec sequitur quod Adam per se resurgere potuit, quoniam per se corruit; sicut et quilibet homo per se gratiam potest amittere, nec tamen potest eam per se recuperare : gratia namque excedit virtutem naturæ. Gratia quoque quæ postea creditur reddita Adæ, non nisi ad actus personales se extendebat : idcirco naturam in id quod supra ipsam est elevare non potuit, neque reducere, hoc est in originalem justitiam atque impassibilitatem ; imo hoc solus potuit Filius Dei, supra totam naturam exsistens. Hæc Thomas in Scripto.

Insuper de specie peccati primorum parentum conscribens : In eodem (inquit) actu contingit plurium peccatorum deformitates consistere; sed illa deformitas principalior est atque formalior, complensque speciem culpæ, quæ ex principali motivo seu intentione causatur, in quod alia ordinantur : quoniam finis est id quod primum cadit in voluntate, ex qua est origo peccati; et ex fine actus morales specificantur. Propter quod ait Philosophus quinto Ethicorum : Si quis mœchatur ut lucretur, avarus magis est quam mœchus. Juxta hoc dico, quod in primo peccato hominis multæ deformitates fuerunt. Hinc Magister considerat in eo gulam, inanem gloriam, et avaritiam : sicque unum multiplex dici potest. Attamen omnia alia

sunt materialia respectu superbiæ, quia ad excellentiam obtinendam omnia ordinavit, ut pandit promissio dæmonis ad impietatem instigantis; nam dixit : Eritis sicut dii. (*Gen.* III, 5.) Et ita dæmonis et hominis culpa a superbia cœpit. Aliorum etenim peccatorum occasio solet esse quidam defectus; sola superbia ex perfectione accipit fundamentum : quia ut asserit Augustinus, superbia etiam bonis operibus insidiatur ut pereant.

Non ergo primorum parentum peccatum infidelitas fuit, quia non crediderunt Deum falsum dixisse; sed putaverunt verba ejus forsan aliter esse intelligenda, vel metaphorice aut mystice dicta. Vel dicendum, quod ex elatione qua id quod promittebatur appetebant, oculus mentis eorum exstitit impeditus, ne actualiter veritatem divini attenderent verbi, secundum quod omnis malus est aliquo modo ignorans. Verum ignorantia seu dubietas talis, etiam credendorum, infidelitatem non facit. Fuit item in illa transgressione inobedientia quæ est generale peccatum, non ut est vitium speciale quo quis ex contemptu præcepti peccat. Nec Evæ peccatum fuit quod scientiam appetebat impertinentium sibi, quia hoc curiositas exstitisset; sed quod in ipsa scientia eminentiam cupiebat, ut in hoc Deo quodammodo æquaretur. Fuit etiam in illo peccato omissio quæ est vitium generale, non speciale, utpote consequens omne peccatum. Hoc nempe in omni peccato commune est quod peccans non facit quod in se est. — Præterea advertendum, quod cupiditas tripliciter sumitur. Primo, ut est speciale peccatum, habens pro speciali materia bona ad usum vitæ spectantia : et sic non est radix omnis peccati, nisi quod non est ullum peccatum quod non aliquando ex avaritia oriatur. Secundo, ut generale peccatum, videlicet pro immoderato appetitu habendi quodcumque, ut scientiam, opes, aut aliquid tale : sicque in peccato illo avaritia erat. Tertio, non ut est peccatum, sed radix omnis peccati (I *Tim.* VI, 10.) : sicque designat pronitatem quamdam habitualem appetitus,

A qua inclinatur ad aliquid actualiter appetendum inordinate. Et constat quod primus homo non peccavit ex cupiditate primo modo accepta.

Si vero quæratur, an appetiit esse ut Deus, dicendum quod homo quantum ad aliquid appetiit esse ut Deus, et quoad aliquid non : quoniam non appetiit æqualitatem Dei in scientia, potentia aut alio, quum hoc sit impossibile, sed quantum ad aliquem modum habendi. Nam quia inferioribus istis fuit præpositus, appetiit ut

B per naturæ suæ conditionem et ligni vetiti usum, tantam scientiæ plenitudinem consequeretur, quatenus ex lumine propriæ rationis tam se ipsum quam inferiora in omnibus regeret. Unde loquitur Augustinus, quod non voluit ut servus teneri præcepto, quasi ab alio regulatus per lumen naturalibus superadditum : et ita similitudinem Dei inordinate optavit.

De hoc vero, quis primorum parentum peccavit enormius, respondendum quod duorum vitiorum utrumque potest altero

C gravius esse diversis respectibus, circumstantiisque diversis attentis. Illud tamen simpliciter est gravius quod in potioribus et in specie culpæ præponderat, atque in motivo seu intentione peccandi. Hinc mulier magis peccavit, quia ex sola elatione mentis mota est ad peccandum, vir autem etiam ex quadam amicabili societate ad uxorem. Nec tanta fuit in Adam elatio sicut in Eva, quæ ex verbis serpentis tantum excellentiæ appetitum concepit, quod judicium rationis suæ fuit perversum in tan-

D tum quod credidit verum esse atque possibile quod protulit serpens : ideo secundum Apostolum, fuit seducta. (I *Tim.* II, 14.) In viro autem non in tantum excrevit propriæ excellentiæ amor, quod credidit verum esse et futurum quod dixerat serpens, sed quia illud vellet si possibile foret : idcirco dicitur non fuisse seductus. Attamen illa ejus elatio ad experiendum eum incitavit, ita quod aliquam dubitationem elatio in eo fecit, quæ in muliere firmam opinionem conceperat. Vir quoque peccavit cogitans de

misericordia Dei cum proposito pœnitendi. Cogitare autem de misericordia Dei sine proposito pœnitendi, hoc præsumptionis est et contemptus divinæ justitiæ : quod non fuit in Adam. — Hæc Thomas in Scripto.

Concordat Petrus per omnia, hæc eadem aliis verbis exprimens.

Richardus quoque : Lucifer, inquiens, peccavit enormius quam primi parentes, quia in rem consensit magis illicitam, et lege æterna ac naturali prohibitam ; res autem prohibita primis parentibus, utpote de pomo ligni scientiæ boni et mali comedere, non fuit illicita in se, sed solum prohibitione disciplinæ. Lucifer quoque intensiori affectu ferebatur in malum, et minoris nescientiæ fuit, atque minoris pronitatis in vitium quam primi parentes. Hinc peccatum Luciferi non fuit remissibile nec remediabile, sed peccatum primorum parentum. — Peccatum tamen mulieris fuit superbia, quam sciendi curiositas est immediate secuta, deinde et gula, et in ipsa comestione specialis inobedientia. Probabile namque videtur, quod secundum ordinem tentationis, de peccato in peccatum sit lapsa. In tentatione autem primo tangebatur excellentia, ibi : Eritis sicut dii. Secundo, promissio scientiæ, quum subditur : Scientes bonum et malum. Tertio exprimit Scriptura adspectum ligni illius, et quarto comestionem ipsius. Forsanque mulier appetivit pro statu illo non posse mori, plenam etiam potestatem transmutandi et gubernandi inferiora propria virtute, et forsitan universalem notitiam boni et mali. Virum vero ex quadam mentis suæ elatione sollicitavit quædam experiendi cupiditas, quum cerneret mulierem, gustato pomo vetito, non esse mox mortuam. Denique cunctis pensatis, videtur mulier magis peccasse quam vir, quia minori tentatione devicta est, et motivo magis illicito, intensiorique affectu comedit de ligno, ut patet ex dictis. Hæc Richardus.

*Gen.* II, 17.

*Ibid.* III, 5, 6.

Amplius, secundum Bonaventuram, peccatum hominis remissibile fuit, quoniam homo fuit carne mortalis, voluntate vertibilis, et in peccando aliqualiter excusabilis, utpote aliunde inductus. Lucifer quoque excessit enormius, quoniam ex majori libidine, majori ingratitudine ; et plures scandalizavit, corrupit, dejecit, quia non angelos solum, sed et primos parentes, et in illis genus humanum. Peccatum etiam Adæ gravius fuit peccato Evæ, quantum ad ingratitudinem, quia præclariora a Deo dona fuit sortitus; peccatum vero mulieris in hoc fuit enormius, quoniam ex majori peccavit libidine, id est intensiori affectu. Sed quoad corruptionem seu nocumentum consequens ex peccato, est distinguendum, quoniam aliquid potest corrumpere seu lædere dupliciter : primo, per modum causæ; secundo, per modum occasionis. Et primo modo, peccatum Adæ fuit magis corruptivum et infectivum, quoniam fuit causa transfusionis peccati in posteros. Secundo modo, peccatum Evæ magis exstitit corruptivum, quoniam instigavit virum ad transgressionem : et ita tam viro quam posteris fuit incitamentum, occasioque ruinæ. Iterum, peccatum viri fuit enormius, consideratis conditionibus ex parte peccantis : quia prælatus fuit uxori, et excellentioribus donis ornatus; mulier autem magis est transgressa, pensatis conditionibus ex parte peccati : nam Deum sua ambitione inhonoravit, et proximum sua suggestione dejecit. — Hæc Bonaventura, qui de omnibus his scribit diffuse et pulchre, cujus scripta virtualiter sunt inducta.

Concordat Albertus, et insuper quærit hic, utrum tentatio primi hominis fuit una, an multiplex; et idem quæri potest de ejus transgressione. Respondet : Solutio Præpositivi ad hæc fuit per distinctionem, quod scilicet peccatum potest dici unum simpliciter, et iterum potest dici unum multipliciter. Peccatum simpliciter unum est, quod est unius actus et unius deformitatis, et ad unum appetibile determinatum. Quumque actus sit substantia peccati, hoc in substantia est unum; et quum

Summ. th. 2a part. q. 86.

deformitas sit forma peccati, hoc etiam in A forma est unum; et quum appetibile sit finis ac movens, hoc etiam in fine et movente unum consistit : sicque simpliciter unum est. Porro peccatum unum multiplex est, quod in actu est unum, sed multas habet deformitates et plura moventia, secundum quod in ipso sunt plura, pluresque habet fines quos obtinere intendit per unum eumdemque actum : et tale dixit esse peccatum primorum parentum. Mihi quoque videtur bene dixisse. Idem dicendum de unitate tentationis illius. Si ergo B quæratur, utrum simpliciter dicendum sit unum, respondet quod imo, juxta illud Philosophi : Ubi unum est propter alterum, utrobique est unum. Talia enim ab ultimo fine denominationem et unitatem ac multitudinem sortiuntur.

Si vero quæratur, quod fuerit inter hæc primum peccatum, dicendum quod ex parte tentati, primum fuit superbia ; ex parte tentantis, invidia. Attamen primum disponens angelum malum ad hoc quod vellet tentare, fuit superbia corrumpens C naturam angelicam, quando voluit esse ut Deus. Et nisi angelus fuisset hac elatione corruptus, non fuisset invidiæ susceptibilis qua hominem impugnavit. Nempe ut asserit Augustinus, superbiam semper comitatur invidia, et talis regina nunquam est sine tali pedisequa. Primum vero ex parte suasionis diaboli, fuit infidelitas circa verba Dei; sed primum in intentione tentatoris, fuit homicidium primorum parentum. Hoc enim principaliter intendebat, ut mortem corporalem ac spiritualem D induceret in naturam humanam. Unde ait *Joann.* VIII, 44. Salvator : Ille homicida fuit ab initio, quia in veritate non stetit. — Fuit quoque tentatio illa solum exterior, quia in statu illo nulla in homine fuit corruptio, nec in corpore, neque in anima, quæ ad illicita inclinaret : idcirco non fuit inclinans ad culpam nisi exterius, quo persuadente, acquievit homo, et cœpit inclinatio esse interior. — Hæc Albertus.

Consonat Alexander : Una, inquiens, fuit tentatio, quoniam ubi unum propter alterum, ibi totum reducitur ad unum. Tentatio autem fuit de inobedientia; motivum vero ad illam transgressionem, fuit appetitus inordinatus similitudinis Dei ; et secundum hoc unica fuit tentatio. Quod enim Eva movebatur ad esum vetiti fructus, fuit ex desiderio acquirendi quod promisit diabolus : Eritis, inquiens, sicut dii, etc. Hæc *Gen.* III, 5. Alexander.

## QUÆSTIO VI

**P**Ostremo hic quæritur, **Utrum homo in statu innocentiæ potuit venialiter peccare priusquam mortaliter.**

Videtur quod sic, quoniam qui potest majus, potest et minus : si ergo poterat peccare mortaliter, poterat et venialiter. — Secundo, veniale est dispositio ad mortale ; sed qui potest principale attingere, potest quoque præambulum tangere. — Tertio, secundum Origenem in Periarchon, nullus eorum qui in supremo perfectoque gradu exstiterit, subito et ex toto evacuatur, sed paulatim potius et per partes. Adam autem spirituali mente præditus, in magna fuit perfectione plasmatus : ergo non potuit repente peccare mortaliter, sed venialiter primo. — Quarto, potuit verbum otiosum proferre, et hoc fuisset veniale, etc.

In oppositum est communis doctorum positio, ut patebit.

Ad hoc Albertus respondet : Quod quæ- *Summ. th.* 2a *part. q.* 87. ritur, utrum homo in primo statu potuit peccare venialiter, sophisma est ex compositione et divisione. Nempe si hoc quod dico, *primo,* seu *in primo statu,* componitur cum verbo hoc, *potuit,* constat quod potuit tunc venialiter peccare atque mortaliter, sicut et postea : eamdem quippe potentiam habuit, quamvis aliter aliterque dispositam. Si autem determinatio illa, *primo,* vel *in primo statu,* dividatur a verbo

hoc, *potuit,* et conjungatur cum verbo illo, *peccare* : constat quod non potuit nisi mortaliter peccare. Id enim quod facit peccatum esse veniale, est circumstantia peccatum excusans, puta infirmitas aut ignorantia, quæ tunc nondum erant in primis parentibus. Adhuc, in primo statu recta fuit ratio in primis parentibus, sensualitatem habens subjectam : ergo peccare non poterant nisi per exitum a rectitudine rationis, non per inclinationem sensualitatis, quod est peccare mortaliter, quia ita vir comedit. Hæc Albertus.

Concordans his Alexander : Aliud, inquit, est dicere quod homo potuit primo peccare venialiter, et quod homo potuit peccare venialiter primo. Concedendum est quippe, quod primo potuit peccare venialiter, quia eamdem possibilitatem habuit Adam in primo statu, quam modo habemus, sed aliter et aliter dispositam : quia tunc ita fuit disposita, ut primus egressus a rectitudine esset mortalis, et deinde esse potuit venialis; nunc vero ita disposita est, ut primus egressus esse valeat mortalis et venialis : quod totum contingit ex statuum diversitate.

Sed objici potest, quoniam veniale stare potest cum caritate et gratia, non mortale : ergo magis repugnabat statui innocentiæ posse peccare mortaliter quam venialiter. — Dicendum, quod duplex est rectitudo : una, quæ est ex statu innocentiæ; et hanc servare non potuit homo venialiter peccando. Alia est rectitudo ex gratia gratum faciente, exsistens in ratione et motiva superiori, non in aliis viribus primo et per se; et ista servari potest cum veniali peccato, quo inferior vis a rectitudine egreditur seu recedit, superiori stante in rectitudine sua. Prima igitur rectitudo innocentiæ fuit universalis in omnibus viribus, secunda vero in ratione ac viribus ei per se obedientibus. Quumque rectitudo innocentiæ habuerit duplicem respectum, unum ad Deum, alium ad vires inferiores, semper stetit rectitudo ad vires inferiores, stante rectitudine rationis ad Deum, nec

A illa sine ista deficere potuit; sed ratione recedente a Deo, mox inferiores vires a rationis rectitudine, obedientia atque imperio recesserunt. — Hæc Alexander.

His Thomas omnino concordat in Scripto secundi et super quartum, atque in prima parte Summæ alibique frequenter, protestans quod primus homo per originalem justitiam sic fuerat institutus, quod ratio et voluntas erant Creatori sine rebellione et sine inclinatione ad illicitum prorsus subjectæ, sensualitas rationi, et caro
B spiritui. Nec in inferiori parte potuit inordinatus exsurgere motus, quamdiu superior pars animæ mansit Deo subjecta; superior vero pars animæ a Deo averti non potuit sine mortali peccato.

Hinc Petrus : Manente, inquit, conservantia causæ, necesse est manere effectum ; justitia vero, qua mens Adæ fuit Deo subjecta, ratio fuit quod inferiores vires rationi fuerunt subjectæ : ergo illa manente, non potuit ulla inordinatio esse in homine. Sed illa per peccatum veniale
C tolli non valuit, quoniam veniale non avertit a Deo. Hæc Petrus.

Porro Bonaventura et Richardus recitant de isto duas opiniones : unam, quæ modo exposita est ; aliam, quod Adam primo peccavit mortaliter, potuit tamen peccasse venialiter primo peccato, verumtamen non omni genere venialis. Nam quoddam est veniale ex genere actus, ut verbum otiosum proferre; et hoc est veniale, non solum quum prævenit judicium rationis, sed etiam dum sequitur illud : hocque veniali
D dicunt Adam venialiter potuisse peccare. Aliud est veniale dictum a veniendo, quoniam venit ex subreptione aut pronitate naturæ corruptæ; et hoc prævenit, non sequitur rationis judicium : et tali veniali dicunt Adam peccare non potuisse in statu primo, propter ordinem originalis justitiæ, quo inferior potentia ita subdebatur superiori, quod nihil appetisset sine ejus imperio atque dictamine. Et hæc opinio fuit satis probabilis. Attamen non approbant eam communiter doctores theologiæ. Improba-

bilis quippe est, si quis attendat ad perfectionem status et regulam rectitudinis in qua exstitit Adam; a qua et quum nullum haberet repellens ab ea, exire nequivit, nisi contemnendo divinam justitiam, atque fœdando innocentiam suam, ac suam corrumpendo naturam : quæ omnia faciunt primam culpam Adæ non venialem, sed mortalem fuisse, nec aliter esse potuisse. Idcirco est alia opinio, quam communiter hodie tenent doctores, utpote jam narrata. Hæc Bonaventura.

Eadem Richardus, qui ad nullam harum opinionum divertit se, sed qualiter utraque queat defendi, prosequitur.

Porro Antisiodorensis in Summa sua, libro secundo, sequitur primam, dicendo : Super illud Apostoli, Lignum, fœnum, stipulam, loquitur Augustinus : Quidam diligunt uxores suas ac filios plus debito, tamen citra Deum, et hi venialiter peccant; alii plus quam Deum, et hi peccant mortaliter. Sed Adam plus debito poterat in statu innocentiæ diligere filios suos ac filias, tamen citra Deum, ergo potuit peccare venialiter : quod concedimus. — Hæc Antisiodorensis. Qui consequenter ponit distinctionem seu divisionem venialis peccati sicut ex Bonaventura jam tactum est.

I Cor. III, 12.

Idem tuetur Scotus : Potuit, inquiens, in statu primo Adam venialiter peccare. Mortale namque peccatum non distinguitur a veniali in hoc quod mortale est respectu finis, veniale respectu mediorum circa finem; sed in hoc quod mortale est deordinatio opposita ordinationi sine qua finis ultimus obtineri non valet. Est autem ordinatio quædam respectu finis adipiscendi, quæ non est necessaria ad finem consequendum, sed utilis ad eumdem : ideo non cadit sub præcepto, sed consilio; deordinatio autem ei contraria, est veniale peccatum. Itaque dico, quod Adam excedere potuit, non tantum per actum deordinatum contra præceptum, sed etiam contra consilium tantum, ut non faciendo maxime expedientia seu faciendo aliqua retardativa, quamvis non faceret directe

A contra præceptum necessarium ad salutem. Hæc Scotus.

Postremo Durandus : Hæc (ait) quæstio dupliciter potest intelligi. Primo, an durante statu innocentiæ potuerit primus homo peccare venialiter. Et constat quod non, quoniam ille non est innocens qui est reus pœnæ : sed peccans venialiter reus est pœnæ non solum damni, sed etiam sensus. Secundo, utrum primum hominis peccatum per quod caderet ab innocentia, potuit esse veniale, vel necessario fuit B mortale. Et respondendum, quod primum hominis peccatum esse non potuit veniale. Peccatum namque veniale contingit in nobis dupliciter : uno modo ex imperfectione actus, ut subiti ac subrepticii motus mortalium; secundo, ex inordinatione existente circa media. Et horum utrumque contingit ex ordinis cujusdam defectu, eo quod inferius non continetur firmiter sub suo superiori. Quod enim in nobis consurgit subitus motus sensualitatis, hinc accidit quod sensualitas non est plenarie rationi C subjecta. Quod etiam insurgit in ratione subitus motus non rectus, ut motus infidelitatis, contingit ex hoc quod non est perfecte ratio nostra deliberationi nunc subdita, quæ est ex altiori principio, puta ex lege Dei : ut dum quis repente apprehendit resurrectionem mortuorum tanquam quid impossibile, non deliberans quod hoc nobis traditum est lege Dei. Quod autem humanus animus deordinetur circa ea quæ sunt ad finem, venit ex hoc quod media illa non ordinantur infallibiliter sub fine. D Porro in statu innocentiæ fuit infallibilis firmitas ordinis, ut semper inferius contineretur sub superiori, quamdiu suprema vis hominis contineretur sub Deo, ut et quartodecimo de Civitate Dei disserit Augustinus. Hinc nulla inordinatio potuit esse in homine, nisi inciperet ex hoc quod summa vis hominis Deo non subderetur : quod fit per peccatum mortale. Unde concluditur, quod primum peccatum hominis nullatenus esse potuit veniale. Hæc Durandus.

In cujus dictis aliqua videntur contineri obscura, ut quod ait, peccantem venialiter reum esse etiam pœnæ damni. Etenim pœna damni est divinæ et beatificæ visionis carentia, quæ non veniali, sed mortali incurritur culpa. Et rursus quod ait, innocentem non esse qui venialiter peccat, seu reus est pœnæ pro veniali infligendæ. Sequeretur namque nullum mortalium, quamvis justum atque heroicum, consistere innocentem, quum tamen Scriptura dicat : Innocens credit omni verbo; et, Salvabitur innocens, salvabitur autem munditia manuum suarum; itemque, Innocentes et recti adhæserunt mihi. Atque ad quæstionem hanc, Quis ascendet in montem Domini? respondet Psalmista : Innocens manibus et mundo corde, etc.

*Prov.* XIV, 15. *Job* XXII, 30. *Ps.* XXIV, 21. *Ps.* XXIII, 3, 4.

# DISTINCTIO XXII

## A. *De origine illius peccati.*

HIC videtur diligenter investigandum esse, quæ fuerit origo et radix illius peccati. Quidam putant, quamdam elationem in animo hominis præcessisse, ex qua diaboli suggestioni consensit. Quod videtur Augustinus innuere, super Genesim ita inquiens : Non est putandum, quod homo dejiceretur, nisi præcessisset in eo quædam elatio comprimenda, ut per humiliationem peccati sciret quam falso de se præsumpserit, et quod non bene se habet natura, si a faciente recesserit. Item in eodem : Quomodo verbis tentatoris crederet mulier, Deum se a re bona et utili prohibuisse, nisi inesset ejus menti amor ille propriæ potestatis, et de se superba præsumptio, quæ per tentationem fuerat convincenda aut perimenda? Denique, non contenta suasione serpentis, adspexit lignum bonum esu, decorum adspectu : nec credens se inde posse mori, forte putavit Deum alicujus causa significationis illa dixisse. Ideo manducavit, et dedit viro suo, fortassis cum aliqua suasione, quam Scriptura intelligendam reliquit. Vel forte non fuit suaderi necesse, quum eam mortuam esse ex illo cibo non videret vir. Sicut ergo non est permissus diabolus tentare feminam nisi per serpentem, ita nec virum nisi per feminam : ut sicut præceptum Dei per virum venit ad mulierem, ita diaboli tentatio per mulierem transiret ad virum. In muliere vero, quæ rationalis erat, non est ipse locutus ut in serpente, sed persuasio ejus; quamvis instinctu adjuvaret interius quod per serpentem gerebat exterius. — Ex prædictis tentationis modus atque progressus insinuatur, necnon etiam quod prædiximus innui videtur, scilicet quod tentationem præcesserat aliqua elatio et præsumptio in mente hominis.

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 6. Aug. de Genesi ad litt. lib. XI, n. 7. Ibid. n. 39. *Gen.* III, 6. Aug. op. cit. n. 34.

## B. *Objectio contra illos qui dicunt elationem præcessisse in mente.*

Quod si ita fuit, non ergo alterius suggestione prius peccavit, quum auctoritas tradat ideo peccatum diaboli incurabile esse, quia non suggestione, sed propria

Hugo, op. cit. c. 6. Gregor. Moral. lib. IV, n. 8.

superbia cecidit; hominis vero peccatum curabile, quia non per se, sed per alium cecidit, et ideo per alium resurgere potuit. Quocirca prædicta verba Augustini pium ac diligentem lectorem efflagitant; quæ sic intelligere sane quimus : Non dejiceretur homo in actum illius peccati, ut scilicet lignum vetitum ederet, et in has miserias, per tentationem diaboli, nisi elatio comprimenda præcessisset, non utique tentationem, sed opus peccati. Talis enim fuit ordinis processus : diabolus tentando dixit, Si comederitis, eritis sicut dii, scientes bonum et malum; quo audito, statim menti mulieris subrepsit elatio quædam et amor propriæ potestatis; ex quo placuit ei facere quod diabolus suadebat, et utique fecit. Suggestione igitur peccavit, quia tentatio præcessit, ex qua in mente ejus orta est elatio, quam peccatum operis secutum est, et pœna peccati.

*Gen.* III, 5.

### C. *Quæ fuit elatio mulieris.*

Et talis quidem elatio in mente mulieris fuit pro certo, qua credidit et voluit habere similitudinem Dei cum æqualitate quadam, putans illud esse verum quod diabolus dicebat. Et ideo specialiter mulierem commemorat Augustinus, inquiens : Quomodo crederet mulier diabolo, nisi esset in mente ejus superba præsumptio? Et quod ibi sequitur, scilicet : Quæ per tentationem fuerat convincenda vel perimenda, ad mulierem referendum est, ut intelligatur quæ mulier, non quæ elatio fuerat per tentationem, etc.

Aug. de Genesi ad litt. lib. XI, n. 39.

### D. *Quæ fuit elatio viri : an crediderit et voluerit quod mulier.*

Solet quæri, utrum illa talis elatio et amor propriæ potestatis in viro fuerit, sicut in muliere. Ad quod dicimus, quia Adam non fuit seductus eo modo quo mulier : non enim putabat esse verum quod diabolus suggerebat. In eo tamen fuisse seductum credi potest, quod commissum veniale putaverit quod peremptorium erat. Sed nec prior seductus fuit, nec in eo in quo mulier, ut crederet Deum illud lignum ideo tangere prohibuisse, quoniam si tangerent, fierent sicut dii. Verumtamen prævaricator fuit Adam, ut testatur Apostolus. Poterat enim aliqua elatio menti ejus inesse illico post tentationem, ex qua voluit lignum vetitum experiri, quum mulierem non videret mortuam esca illa percepta. Unde Augustinus super Genesim : Quum Apostolus Adam prævaricatorem fuisse ostendit, dicens, In similitudinem prævaricationis Adæ, seductum tamen negat, ubi ait, Adam non est seductus, sed mulier. Unde et interrogatus, non ait, Mulier seduxit me, sed, Dedit mihi et comedi; mulier vero dixit, Serpens seduxit me. Hanc autem seductionem proprie vocavit Apostolus, per quam id quod suadebatur, quum falsum esset, verum putatum est, scilicet : quod Deus lignum illud ideo tangere prohibuerit, quia sciebat eos si tetigissent, sicut deos futuros; tanquam eis divinitatem invideret, qui eos homines fecerat. Sed etsi virum propter aliquam mentis elationem, quæ Deum

Hugo, Summa Sent. tract III, c. 6. I *Tim.* II, 14. *Rom.* V, 14. Aug. op. cit. n. 56. *Rom.* V, 14. I *Tim.* II, 14. *Gen.* III, 12, 13. Aug. op. cit. n. 60.

latere non poterat, sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, quum mulierem videret accepta illa esca non esse mortuam, non tamen eum arbitror, si jam spirituali mente præditus erat, ullo modo credidisse quod diabolus suggerebat.

### E. *Quis plus peccavit, Adam vel Eva.*

Ex quo manifeste animadverti potest, quis eorum plus peccaverit, Adam scilicet vel Eva. Plus enim videtur peccasse mulier, quæ voluit usurpare divinitatis æqualitatem, et nimia præsumptione elata credidit ita esse futurum. Adam vero nec illud credidit, et de pœnitentia et Dei misericordia cogitavit, dum uxori morem gerens, ejus persuasioni consensit, nolens eam contristare, et a se alienatam relinquere ne periret, arbitratus illud esse veniale, non mortale delictum. Unde Apostolus ait : Adam non est seductus. Quod utique ita accipi potest, ut intelligatur non esse seductus prior scilicet, vel in eo in quo mulier, ut scilicet crederet illud esse verum, Eritis sicut dii; sed putavit utrumque posse fieri, et ut uxori morem gereret, et per pœnitentiam veniam haberet. Minus ergo peccavit, qui de pœnitentia et Dei misericordia cogitavit. Postquam enim mulier seducta manducavit, eique dedit ut simul ederent, noluit eam contristare, quam credebat sine suo solatio contabescere, et a se alienatam omnino interire : non quidem carnali victus concupiscentia, quam nondum senserat, sed amicali quadam benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus, ne offendatur amicus. Quod eum facere non debuisse, divinæ sententiæ justus exitus indicavit. Ergo alio quodam modo ipse etiam deceptus est. Inexpertus enim divinæ severitatis, in eo falli potuit, ut veniale crederet esse commissum; sed dolo illo serpentino quo mulier seducta est, nullo modo arbitror illum potuisse seduci. Ex his datur intelligi, quod mulier plus peccaverit, in qua majoris tumoris præsumptio fuit; quæ etiam in se et in proximum et in Deum peccavit, vir autem tantum in se et in Deum. Inde etiam colligitur quod mulier plus peccaverit, quia gravius punita est, cui dictum fuit : In dolore paries filios.

Hugo, de Sacram. lib. I, p. VII, c. 10. — Aug. de Genesi ad litt. lib. XI, n. 59. — I *Tim.* II, 14. — *Gen.* III, 5. — Aug. op. cit. n. 60. — Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 6. — *Gen.* III, 16.

### F. *Quid prædictæ sententiæ adversari videtur.*

Sed huic videtur contrarium quod Augustinus super Genesim de viro et muliere peccatum suum excusantibus ait : Dixit Adam, Mulier quam dedisti mihi, dedit mihi de ligno, et comedi; non dicit, Peccavi. Superbia enim habet confusionis deformitatem, non confessionis humilitatem. Nec etiam mulier confitetur peccatum, sed refert in alterum, dicens, Serpens decepit me, et comedi : in impari sexu, sed pari fastu. Ecce hic dicit Augustinus, quia parem fastum habuit mulier cum viro : pariter ergo superbierunt, et pariter peccaverunt. Sed hoc ita determinari potest, ut dicamus parem utriusque fuisse fastum in excusatione peccati et etiam in esu ligni vetiti, sed disparem et in muliere multo majorem, in eo quod credidit et voluit esse sicut Deus, quod non vir. Verumtamen et de viro legitur, quod voluit esse sicut

Aug. de Genesi ad litt. lib. XI, n. 47. — *Gen.* III, 12, 13. — Aug. op. cit. n. 48.

Aug. in ps. 68, Sermo I, n. 9. Ps. LXVIII, 5. Id. in ps. 70, Sermo II, n. 6. Ps. LXX, 19. Id. in Joann. tract. XVII, n. 16. Philipp. II, 6.

Deus. Dicit enim Augustinus super illum locum Psalmi, Quæ non rapui, tunc exsolvebam : Rapuit Adam et Eva, præsumentes, ut diabolus, de divinitate; rapere voluerunt divinitatem, et perdiderunt felicitatem. Item super illum locum, Deus, quis similis tibi ? Qui per se vult esse ut Deus, perverse vult esse similis Deo, ut diabolus, qui noluit sub eo esse, et homo, qui ut servus noluit teneri præcepto, sed voluit ut nullo sibi dominante, esset quasi Deus. Item super illum epistolæ locum, Non rapinam arbitratus est se esse æqualem Deo : Quia non usurpavit quod suum non esset, ut diabolus et primus homo.

### G. *Quorumdam sententia, quod Adam ambierit esse ut Deus, sed non crediderit possibile.*

Ideo quibusdam videtur, quod etiam Adam ambierit esse sicut Deus, non tamen crediderit id fieri posse : et ideo falsum esse quod diabolus promittebat, cognovit. Et licet divinitatis æqualitatem concupierit, non tamen adeo exarsit nec tanta est affectus ambitione, sicut mulier, quæ illud fieri posse putavit, et ideo magis illud ambiendo superbivit. Virum autem aliqua forte ambitionis subreptio movit, sed non ita ut illud verum vel possibile fore putaret. Aliis autem videtur ideo dictum esse, quod Adam illud voluerit, quia mulier de eo sumpta illud voluit : sicut, inquiunt, peccatum dicitur per unum hominem intrasse in mundum, id est in humanam naturam, quum tamen mulier ante virum peccaverit, quia per mulierem intraverit de viro factam. Vel potius ideo per hominem dicitur intrasse, quia etiam peccante muliere, si vir non peccasset, humanum genus minime peccatis corruptum periret. Minus ergo peccavit vir quam mulier.

Rom. V, 12.

### H. *Objectio contra id quod dictum est, virum minus peccasse.*

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 6. Isid. Sent. lib. II, c. 17, n. 3, 4.

His autem opponi solet hoc modo : Tribus modis, ut Isidorus ait, peccatum geritur, scilicet ignorantia, infirmitate, industria. Et gravius est infirmitate peccare quam ignorantia, graviusque industria quam infirmitate. Eva autem videtur ex ignorantia peccasse, quia seducta fuit; Adam vero ex industria, quia non fuit seductus, ut Apostolus ait. Ad quod dicimus, quia licet Eva in hoc per ignorantiam deliquerit, eo quod putavit verum esse quod diabolus suadebat, non tamen in hoc quin noverit illud Dei esse mandatum, et peccatum esse contra agere. Et ideo excusari a peccato per ignorantiam non potuit.

### I. *Quod ignorantia alia excusat, alia non.*

Est enim ignorantia quæ excusat peccantem, et est ignorantia talis quæ non excusat. Est autem et ignorantia vincibilis, et ignorantia invincibilis. Excusatio omnis tollitur ubi mandatum non ignoratur.

K. *De triplici ignorantia; quæ excusat, et quæ non.*

Est autem ignorantia triplex : et eorum scilicet qui scire nolunt, quum possint : quæ non excusat, quia et ipsa peccatum est; et eorum qui volunt, sed non possunt : quæ excusat, et est pœna peccati, non peccatum; et eorum qui quasi simpliciter nesciunt, non renuentes vel proponentes scire : quæ neminem plene excusat, sed sic fortasse, ut minus puniatur. Unde Augustinus ad Valentinum : Eis aufertur excusatio qui mandata Dei noverunt, quam solent habere homines de ignorantia. Et licet gravius sit peccare scienter quam nescienter, non ideo tamen confugiendum est ad ignorantiæ tenebras, ut in eis quisquam excusationem requirat. Aliud est enim nescisse, aliud scire noluisse : quia in eis qui intelligere noluerunt, ipsa ignorantia peccatum est; in eis vero qui non potuerunt, pœna peccati. Ignorantia vero quæ non est eorum qui scire nolunt, sed eorum qui tanquam simpliciter nesciunt, nullum sic excusat, ut æterno igne non ardeat, sed fortasse ut minus ardeat. Non igitur mulier excusationem habuit de ignorantia, quum et mandatum noverit, et peccatum esse secus agere non ignoraverit.

Aug. de Gratia et lib. arbit. n. 5.

L. *Unde processerit consensus illius peccati, quum natura hominis esset incorrupta.*

Solet etiam quæri, quum sine vitio esset natura hominis, unde consensus mali processerit. Ad quod responderi potest, quia ex libero arbitrio propriæ voluntatis fuit. In ipso enim et in alio causa exstitit ut fieret deterior : in alio, quia in diabolo qui suasit; in ipso, quia voluntate liberi arbitrii consensit. Et quum liberum arbitrium sit bonum, ex re utique bona malus ille consensus provenit, et ita ex bono malum manavit. De hoc autem in sequenti plenius tractabimus, quum origo mali et in qua re coalescat, investigabitur.

M. *An voluntas præcesserit illud peccatum.*

Si vero quæritur, utrum voluntas illud peccatum præcesserit : dicimus, quia peccatum illud et in voluntate et in actu constitit, et voluntas actum præcessit; sed ipsam voluntatem alia hominis voluntas mala non præcessit, atque ex diaboli persuasione et hominis arbitrio illa voluntas mala prodiit, qua justitiam deseruit, et iniquitatem inchoavit; et ipsa voluntas iniquitas fuit.

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 6.

## SUMMA
### DISTINCTIONIS VICESIMÆ SECUNDÆ

Declarato distinctione præhabita, qualiter hostis sua malitia, fraude, invidia, supplantavit primos parentes : hic explanatur qualiter ipsi propria culpa, vanitate, flexibilitate, sint victi. Denique ista distinctio præcedenti connexa est et condependens; quapropter materia hujus in quæstionibus præcedentis pro maxima parte est expedita, nec restat hic quæstio nisi de ignorantia. Inquirit namque Magister

in isto capitulo de origine originalis peccati, hoc est, ex qua radice, vanitate, seu defectibilitate primorum parentum, originaliter prodiit; deinde, an in Adam et Eva fuit elatio; quis item eorum magis peccavit. Deinceps inducit qualiter Eva peccavit ex ignorantia aliquo modo, non tamen simpliciter : quia etsi credidit veram esse persuasionem diaboli, non tamen ignoravit eam esse contrariam Dei præcepto. Et occasione hujus, de ipsa ignorantia et ejus divisione excusationeque tractat.

## QUÆSTIO UNICA

Hic quæritur, **An ignorantia sit excusatoria culpæ, imo et alleviatoria transgressionis primorum parentum.**

In hac quæstione multa tanguntur : primo, an ignorantia excuset a vitio; secundo, an primi parentes ex ignorantia peccaverunt; tertio, an ignorantia transgressionem ipsorum excusaverit atque minuerit partim.

Circa primum, oportet cognoscere quid sit ignorantia, et utrum sit peccatum. Et videtur quod ignorantia sit solum nescientia seu negatio cognitionis, præsertim
De Cœlest. hier. c. III, VII, VIII, XIII. quoniam divinus Dionysius in pluribus locis ignorantiam adscribit angelis sanctis, in quibus nunquam exstitit culpa, neque privatio scientiæ debitæ eis inesse. — In oppositum est, quod ait sanctus
I *Cor.* XIV, 38. Apostolus : Qui ignorat, ignorabitur. Videntur quoque sibi invicem esse contraria, quæ de ignorantia proferuntur. Si enim est culpa, ergo gravat et auget, non excusat peccatum ; si vero culpam excusat, attenuat, minuit, non videtur esse peccatum.

Insuper non videntur primi parentes ex ignorantia excessisse, quoniam evidenter susceperunt a Deo quid observarent, nec erant obliti : imo tentator in suæ tentationis exordio, mentionem divini egit præ-

A cepti : Cur, inquiens, præcepit vobis Deus, *Gen.* III, 1.
ne comederetis de fructu ligni scientiæ boni et mali? Nec Eva potuit ante suam ruinam esse tam imperita, quod nescierit Deum invariabiliter esse verum, et nec falli nec fallere posse. — Amplius, quum peccatum illorum fuerit tam enorme, videtur ex graviori peccandi radice fluxisse, videlicet ex industria seu certa scientia. — Verum hæc et consimilia argumenta, non requirunt nisi sanam intelligentiam horum quæ hinc inde de ignorantia sunt
B conscripta.

Itaque circa hæc scribit dominus Bonaventura : Peccatum esse ex ignorantia, dupliciter potest intelligi. Primo proprie, prout distinguitur ignorantia contra peccatum ex infirmitate et industria : sicque ignorantia dicit privationem scientiæ, quæ non competit homini ex natura, sed demerito originalis culpæ contracta est. Nec sic primorum parentum peccatum ex ignorantia fuit, nec continetur sub divisione
C qua dicitur : Omne peccatum est ex ignorantia vel infirmitate, aut certa scientia. Nam illa divisio datur secundum statum naturæ lapsæ. Communiter vero peccatum dicitur ex ignorantia esse, quod committitur aliqua nescientia exsistente in peccante, ratione cujus non considerat gravitatem peccati, nec acerbitatem supplicii : quæ si bene attenderet, non peccaret. Sicque peccatum primorum parentum dici potest ex ignorantia processisse, quoniam tam in viro quam in muliere fuit nesci-
D entia quædam, quæ non fuit pœna, sed imperfectio naturalis, magis reperta in muliere quam in viro. Mulier etenim ignoravit an serpens verum vel falsum suggereret; ignoravit quoque divinæ severitatem justitiæ. Vir autem dicitur alterum horum nescisse, videlicet divinæ rigorem justitiæ, quia putavit de illa transgressione veniam invenire, quia non erat hunc rigorem expertus. Uterque tamen per scientiam quam habebat, scire potuit facere se male. Proprie vero sumendo ignorantiam,

dicit pœnam, utpote nescientiam rei quam A homo debet atque exigitur scire : sicque eorum culpa non fuit ex ignorantia.

Præterea pro hoc, an ignorantia sit peccatum, sciendum quod privationes cognoscuntur per habitus : hinc cognitio ignorantiæ dependet ex cognitione scientiæ. Quædam vero est cognitio rerum, quæ nec est necessaria ad virtutem, nec ad salutem, ut mechanicarum et liberalium artium : et talis cognitio non est virtus, nec de esse virtutis; et ignorantia quæ est hujus cognitionis privatio, non est culpa. B Alia est cognitio credibilium et operabilium, ad salutem necessaria in adulto, ut est cognitio fidei atque prudentiæ : ad quam cognitionem habendam tenemur. Cujus cognitionis privatio dupliciter inest nobis : primo, manente tentione seu obligatione; secundo, non manente. Si primo modo, sic est culpa; si secundo modo, ita quod [ignorans] non potest cognoscere illud, sic quod impotentia illa excusat ab obligatione : sic ignorantia illa non exstat culpabilis, sicut in furiosis. C Aliter potest dici, et quasi redit in idem, quod privatio cognitionis ad salutem necessariæ, dupliciter potest inesse. Primo in nobis, sed non a nobis : et ita non est culpa, sed potius pœna; quumque principium ejus in nobis non sit, ea non meremur nec demeremur. Secundo in nobis et a nobis, sicque est culpa. Quod potest tripliciter esse : primo, dum in via veritatis exsistentes, voluntarie ab ea recedimus et in erroris foveam nos ipsos præcipitamus, et ista privatio potest ignorantia D erronea nuncupari; secundo, dum ad viam veritatis valemus pertingere, sed in tenebris magis cupimus ambulare, quæ est ignorantia affectata; tertio, quia ex quadam pigritia et negligentia non curamus veritatem addiscere, et hæc est ignorantia crassa et supina. Quælibet ignorantiarum istarum est culpa, maxime prima, deinde secunda.

Ex his potest patere, qualiter ignorantia excusativa sit culpæ. Omnis quippe ignorantia aliquo modo excusat peccatum, quia de ratione voluntarii minuit, minuit quoque contemptum. Etenim ceteris paribus, magis peccat qui ex industria male se habet, quam qui ex ignorantia. Rursus, quum voluntarium cognitionem includat, quod privat de cognitione, privat de voluntarii ratione. Quumque peccatum mensuretur secundum quantitatem libidinis et contemptus, ipsaque ignorantia minuat rationem istorum, generaliter verum est quod omnis ignorantia, in quantum ignorantia, diminuat culpam. Atque si tanta est, quod omnino privat contemptum ac voluntarii rationem, excusat in toto; si autem non penitus privat horum rationem, excusat a tanto.

Sciendum quoque, quod duplex est ignorantia, utpote facti et juris. Ignorantia facti contingit dupliciter : primo, adhibita diligentia debita, et sic excusat a toto; secundo, non adhibita, et sic non excusat a toto. Ignorantia quoque juris est duplex. Una est vincibilis, quæ est culpa, quæ esse potest vel ex consensu, vel ex negligentia crassa et supina. Et hæc quamvis ex una parte excuset, videlicet in quantum ignorantia, tamen ex alia parte plus gravat. Ignorantia demum invincibilis potest inesse dupliciter : primo, ex culpa præambula introducta; secundo, præter omnem culpam præcedentem. Et tunc vel privat omnem juris cognitionem, ut in infantibus ac furiosis, qui penitus carent usu rationis, et hæc excusat a toto; aut non privat totaliter usum rationis, sicque excusat a tanto, non a toto. Porro si ignorantia sit inducta per propriam culpam, sicut in ebrio, sic non excusat a toto, sed a tanto, quia ut ait Philosophus, ebrius habet duplicem maledictionem, unam pro culpa præcedenti, aliam pro subsequenti. Verum quantum et qualiter excuset a culpa sequenti, diversimode assignatur, quibusdam dicentibus, quod ebrius non committit novam culpam, sed ex inordinatione sequenti aggravatur culpa sua præcedens : potest namque culpa gravari ex sequenti even-

tu. Alii dicunt, quod et novam culpam committat, quamvis non adeo gravem sicut si faceret illam ex certa scientia. Prima tamen opinio probabilior esse videtur. Hinc constat, quod Lot non excusatur in toto a culpa incestus. Primo, quia non fuit in eo ignorantia plena : nam quamvis legatur in Genesi, quod non senserit, etc., hoc ideo dicitur, quia non discrevit. Secundo, quia in illam ignorantiam per ebrietatem devenit. — Hæc Bonaventura.

*Gen.* XIX, 33 et seq.

At vero Thomas : Quidam, inquit, dixerunt nullam ignorantiam, quantum in se est, esse culpabilem, sed ratione alicujus annexi aut præcedentis aut consequentis : præcedentis, ut causæ, videlicet negligentiæ addiscendi; sequentis, tanquam effectus, seu inordinatæ actionis. Sed quum de ratione culpæ non sit plus, nisi quod sit privatio alicujus debiti haberi, ideo ignorantia privative sumpta peccatum est. Unicuique namque peccatum est, ignorare ea quæ ad bonos pertinent mores, et ad fidei veritatem; constituti vero in officiis scire tenentur concernentia suum officium. Ignorantia vero, sicut et omissio, imputatur in culpam non ad semper, sed pro tempore opportuno quo quis scire aut agere obligatur. Ignorantia quoque non est originale peccatum : non enim imputatur infantibus ante tempus determinatum; sed est peccatum actuale eo modo quo omissio, ut infra dicetur.

Præterea, ignorantia quædam ex toto excusat peccatum, quædam ex parte alleviat, quædam nec ex toto neque in parte. Divisio enim ignorantiæ tripliciter sumitur. Primo, ex parte scientis, quoniam quædam est in potestate ipsius, hæcque dicitur ignorantia vincibilis seu affectata; quædam vero non est in potestate illius, et hæc invincibilis appellatur. Ignorantia demum quæ est in potestate ignorantis, contingit dupliciter : primo, quoniam est in potestate ejus secundum se, ut qui ignorat præceptum quodcumque quod statim cognoscere potest; secundo, quia est in ejus potestate quantum ad suam causam, ut patet

A in ignorantia ebrii, qui suam potuit ac debuit ebrietatem vitare. Secundo sumitur divisio ignorantiæ ex parte scibilis. Est enim ignorantia quædam rei quam quis scire tenetur : quæ secundum Philosophum dicitur universalis, et secundum jurisperitos ignorantia juris. Alia est ignorantia ejus quod quis scire non obligatur, ut sunt circumstantiæ particulares : quam Philosophus vocat particularem, juristæ autem ignorantiam facti. Tertio divisio sumitur ex ordine ad actum. Nam quædam

B ignorantia causa est actus, quia nisi ignoraret, non faceret; tuncque per ignorantiam fertur peccare : cujus signum est pœnitudo dum scit. Aliqua vero ignorantia non est causa actus, sed per accidens se habet ad illum; et secundum hanc, ut dicitur tertio Ethicorum, non dicitur quis per ignorantiam facere, sed ignorans; unde talis in actu non pœnitet, ut si quis credens ad unam mulierem accedere, accedat ad aliam, ad quam tamen accederet si eam non ignorasset. Alia ignorantia est,

C quæ affectum peccati consequitur, ut quando ex concupiscentia peccati, quam voluntas non reprimit, absorbetur judicium rationis in particulari operabili, ut dicitur sexto Ethicorum, quod delectatio corrumpit existimationem prudentiæ : et hæc est ignorantia electionis, secundum quam omnis malus vocatur ignorans.

Itaque ignorantia non excusat nec minuit culpam, nisi secundum quod causat involuntarium : non enim potest esse voluntarium quod est ignotum. Ignorantia

D vero quæ non est causa actus, non causat involuntarium, ut ait Philosophus tertio Ethicorum : idcirco nequaquam excusat neque diminuit culpam; sed solum illa quæ est causa actus. Hæc quippe potest excusare peccatum, vel in parte, vel in toto. Si enim sit talis ignorantia cui nullatenus admiscetur ratio culpæ, ex eo quod ignorantia est excusat in toto, ut ignorantia invincibilis; ignorantia quoque particularis, adhibita tamen diligentia debita. Ignorantia vero quæ rationem culpæ ha-

bet, excusat quantum ad aliquid, scilicet in quantum est ignorantia, quia sic habet in se quod involuntarium causat; non autem excusat in quantum est culpa, quia sic rationem voluntarii habet. Hinc ignorantia universalis excusat peccatum sequens, non a toto, sed a tanto; similiter ignorantia vincibilis, sive sit ex se vincibilis, sive secundum suam causam, dum tamen rei illicitæ operam non dederit quando ignorantiam incurrit. Si enim operam rei licitæ dedisset moderate, ignorantia sequens culpam non haberet : et ita per consequens, peccatum sequens excusaret totaliter, ut patet in his qui in exercitio spiritualium operum in amentiam convertuntur.

Si autem objiciatur, quod teste Ambrosio, ignorantia gravissimum est peccatum, et gravissime peccas si ignoras; dicendum, quod hoc est dictum non propter gravitatem magnitudinemque excessus, sed periculi consequentis : qui enim morbum non cognoscit, medicinam non quærit. Vel Ambrosius non loquitur de gravitate peccati quod per ignorantiam sequitur, sed de gravitate peccati quod est ignorantia beneficiorum Dei, quod est gravissimum inter ingratitudinis species. — Quamvis etiam ebrius homicida tam ebrietate quam homicidio peccet, propter quod duplices maledictiones meretur, tamen nil prohibet quin quantitas sequentis peccati per ignorantiam ex præcedenti consequentem minuatur. — Hæc Thomas in Scripto. Qui et in prima secundæ, atque in secunda secundæ super his plenius loquitur.

Concordant Petrus, Richardus, aliique communiter, et Albertus, adjiciens eos nullatenus excusari, qui per rem illicitam dederunt ignorantiæ occasionem, ut ebriosi, de quibus quarto Politicorum scribit Philosophus, quod legislator jubet tales puniri dupliciter.

Porro Durandus dicit nullam ignorantiam in se esse peccatum, sed solum ratione adjuncti, quod est negligentia addiscendi. Peccatum namque dicit solam

A privationem secundæ perfectionis quæ est operatio, aut debitæ rectitudinis in operatione; ignorantia autem secundum se dicit privationem scientiæ, non operationis aut perfectionis in operatione. — Sed ista opinio est inepta, præsertim quum juxta Ambrosium, peccatum sit divinæ legis transgressio. In qua utique lege multa dantur præcepta vitandi ignorantiam eorum quæ sunt necessaria ad salutem, et addiscendi divina præcepta. Motivum quoque illius opinionis prorsus invalidum est. Nam dato

B quod peccatum dicat solam privationem secundæ perfectionis, quæ est operatio, nihilo minus ignorantia juris est culpa. Est enim privatio tam habitus scientialis debiti, quam actionis scientificæ procedentis ex habitu. Nec solum actio virtuosa, sed etiam habitus ipse virtutis, est secunda perfectio rationalis creaturæ; imo actio interior immanens, sicut est scire, diligere, magis est perfectio secunda mentis creatæ, quam exterior actio, cujus plane bonitas ex interioris actionis dependet

C ac profluit bonitate : quemadmodum etiam perfectio rei prima non solum est esse, sed et forma substantialis.

Hinc scribit Albertus : Apostolus loquitur de ignorantia eorum quæ debent sciri, et illa accusat et aggravat, atque in se ipsa peccatum est. Idcirco secundum Augustinum, ad illius latebras non est confugiendum. Præterea Augustinus ad Valentinum : Excusatio, inquit, ipsis aufertur qui mandata Dei noverunt, quam de ignorantia homines solent habere. Et quamvis sit gra-

Summ. th. 2a part. q. 88. I Cor. xiv, 38.

D vius peccare scienter quam nescienter, non tamen ad ignorantiæ tenebras quis debet confugere, ut in eis quidquam excusationis requirat. Aliud est enim nescire, aliud scire noluisse : quia in eis qui intelligere noluerunt, ignorantia ipsa peccatum est. Iterum ad Valentinum loquitur Augustinus : In eis qui non potuerunt scire, ignorantia est pœna peccati; ignorantia vero quæ non est eorum qui scire noluerunt, sed simpliciter nesciunt, nullum sic excusat ut æterno igne non ardeat, sed fortas-

sis ut minus ardeat. Ignorantia igitur debitorum sciri, est culpa. Et est exemplum antiquorum de sacerdote ignorante ad sacerdotale officium spectantia; vel si doctor ignoret pertinentia ad suæ doctrinæ officium. Propter quod dicit Jacobus : Nolite plures magistri fieri, fratres mei, scientes quia majus judicium sumitis. Circa quod Augustinus testatur, quod officium magisterii in Ecclesia Dei assumens et Scripturas ignorans, non potest non peccare. Hæc Albertus. — Concordat Antisiodorensis in Summa sua.

*Jacob.* III, 1.

Hinc Henricus duodecimo Quodlibeto : Error, inquit, et ignorantia differunt. Ignorantia enim invincibilis seu ignorantia facti, adjuncta cautela sufficienti, non est error. Ignorantia quoque philosophorum qua ignorabant Deum unum ac trinum ac cetera quæ ad fidei spectant articulos, error non fuit neque peccatum, quamdiu fecerunt quod in ipsis erat ad sciendum illa, nec excluserunt a se radium lucis divinæ; sed postquam sua temeritate et rebellione excluserunt radium illum a se, consentientes naturalibus argumentis fallacibus, facta est eorum ignorantia error. Denique dicitur error facti, non quia aliquis ipsum ignorat et ex hoc facit non facienda (multi enim habent ignorantiam facti, licet non faciant non facienda), sed quia ignorat facienda et ea quæ consistunt in facto. Abimelech demum peccasset si cognovisset Saram, etiam ea in conjugem sumpta : quia non quæsivit sufficienter an fuerit Abrahæ uxor. Fuisset tamen excusatus a tanto, quoniam Sara requisita dixit se sororem Abrahæ esse : quod verum putavit Abimelech; et si aliud cognovisset, nequaquam eam cognoscere voluisset. In quo Augustinus commendat justitiam ejus in lege naturæ. Atque in tali cordis simplicitate abstulit eam suo marito : propter quod Deus custodivit eum, ne tangeret illam. — Ignorantia autem juris quod quis scire tenetur, non excusat. Unde doctores et prælati qui studere negligunt, seu discere ea quorum scientia ad ipsorum professionem seu officium pertinet, non excusantur a culpa : imo doctores qui omnem diligentiam adhibent in studendo ad sciendum illa, nec valent ad illorum scientiam pervenire ex naturali incapacitate, si doceant falsa peccant : quia non fecerunt diligentiam debitam ad hoc quod non promoverentur ad hujusmodi doctoratum. Porro si nesciat quis ea quæ de necessitate salutis non sunt, ut sunt multa quæ ad naturalem spectant philosophiam, aut ea quæ non tenetur scire, non peccat, etiam partem falsam tenendo, nisi tenere velit temere contra peritiores se. Certumque est, quod in omnibus talibus in quibus certi non sumus quid sit tenendum, tenere debeamus quod tutius est ad salutem, secundum Augustinum dicentem : Tene certum et dimitte incertum. Sic et in omnibus de penitus dubiis, tenere debemus partem magis piam, utpote magis vergentem ad Dei honorem, dicente decimo Moralium B. Gregorio : Apud misericordem judicem nequaquam sine venia culpa relinquitur, quum per fervorem zeli ex ejus amore peccatur. Sæpe etenim hoc magnis doctoribus contingit, ut quo alta caritate ferveant, lingua eorum aliquid quod non debet, dicat. Sed tanto citius venia inde percipitur, quanto ex qua radice prodeat, pensatur. Hæc Henricus.

q. 25.

*Gen.* xx.

Insuper Scotus : Aliquid (inquit) simplex offerebatur Adæ quod potuit apprehendi ut bonum, ut uxorem diligere; non tamen est usus ut apprehendit. Nam scivit melius esse Deo placere quam conjugi; et volitio qua voluit uxori placere, fuit ante omnem errorem, nisi improprie sumendo errorem : ideo prius peccavit, quam errorem incurrit. Cujus probatio est, quia si ante peccatum erravit, bonum sibi apparuit quod non erat bonum, et tunc circa principium potuit esse error, quoniam illud est principium quod apparet per se verum. Si autem dicatur quod non est principium, ergo si apparuit falsum, ex syllogismo falso in forma; non concluditur sibi necessario, quoniam non oportet vo-

luntatem adhærere propter syllogismum sophisticum. Hinc non peccavit ex errore. Similiter ignorantia facti non præcessit peccatum ipsius : scivit enim esse contra præceptum Dei comedere de ligno prohibito; sed ex ignorantia circumstantiarum consequentium, scilicet utrum tanta pœna sequeretur, bene potuit habere ignorantiam illam ante peccatum. Similiter ignorantia potuit sequi primum peccatum, in quantum ex immoderato appetitu placendi uxori peccando credidit oppositum, scilicet esse veniale quod fuit mortale. — Hæc Scotus. Cujus hoc ultimum verbum videtur præinductæ approbatæ veritati non consonare, qua dictum est, quod transgressionem divini præcepti non putavit esse veniale peccatum, proprie loquendo de veniali : spirituali quippe præditus mente, non potuit tam repente eatenus excæcari, ut patuit.

Cf. p. 227 C'.

Cf. p. 225 C, etc.

Præterea, ei quod ex Thoma inductum est, scilicet ignorantiam Adæ non fuisse originale peccatum, videtur contrariari quod loquitur Alexander : Ignorantia uno modo dicitur actuale peccatum in eo qui non curat scire quod scire tenetur, sicque continetur sub actuali peccato, prout est a voluntate non curandi. Alio modo dicitur ignorantia originale peccatum, secundum Hugonem, prout originale peccatum reddit liberum arbitrium culpabile, quoad ignorantiam ex parte rationis, et quoad concupiscentiam ex parte voluntatis. Et hæc est intentio Hugonis, secundum quod trahimus ex primis parentibus originalem concupiscentiam et ignorantiam. Tertio modo dicitur ignorantia habere convenientiam quamdam cum originali peccato, et aliquam cum actuali : aliquando enim transit reatu, et remanet actu, ut in sacerdote contrito; aliquando vero transit actu, remanetque reatu, ut in illo qui voluit nescire, et postea addiscit, sed non conteritur de voluntate priori culpabili : sicque ignorantia mediam habet rationem, quamvis sub actuali peccato simpliciter contineatur, secundum quod est peccatum. Hæc Alexander. — Nec istud dictis Thomæ repugnat, qui intendit asserere quod ignorantia non est originale peccatum proprie et formaliter sumptum, ut infra clarius exprimetur; est tamen unum de quatuor vulneribus propter originale inflictis.

Insuper de hac materia sicut de ceteris, Alexander scribit diffusius : Quæritur, inquiens, de puero ab infantia clauso in carcere Sarracenorum, utrum ignorando ea quæ fidei sunt peccet, quum non habeat instruentem. Dicendum, quod talis quum pervenerit ad adultam ætatem, non habet impotentiam credendi : quia si facit quod in se est, Dominus illuminabit eum per occultam inspirationem, aut per angelum vel hominem. Videtur tamen per hoc quod dicit Augustinus in Quæstionibus novi Testamenti, quod si non fuit a quo disceret, nec ad eum rumor doctrinæ aliquo modo pervenerit, quod tunc non suo vitio ignorat, et immunis est a condemnatione. Quod intelligendum est de informatione exteriori aut interiori. Oportet autem ut faciat quod in se est, utendo ratione, per quam potest cognoscere Deum esse, et invocare adjutorium ejus : quod si fecerit, vocabitur vocatione interiori, quamvis non exteriori.

Quæritur quoque, utrum unusquisque Catholicus tenetur de unoquoque peccato mortali scire quod sit mortale. Dicendum, quod quilibet tenetur scire explicite vel implicite, particulariter vel ad minus generaliter, sub illa scilicet ratione generali qua docet Scriptura. — Item de illo cui apparet diabolus in specie angeli, et ille credit quod sit angelus bonus, apponitque omnem diligentiam sibi possibilem ut sciat quod verum est, et sic adorat diabolum, utrum peccet. Dicendum, quod non apponit omnem diligentiam talem, quam si apponeret, Deus ei aliquo modo revelaret. — Rursus est quæstio de cæco a quo uxor petit debitum, et ipse dubitat an sit sua : si eam cognoscit, committit se ipsum discrimini; si non, committit eam discri-

mini. Dicendum, quod si apponit diligentiam possibilem sibi, potest per signa cognoscere quod sit uxor sua; quod si non potest cognoscere, debet eam monere ut contineat, quousque ipse certificetur de veritate. Quod si illa noluerit, ipsa committit se discrimini coeundo cum alio, et A non ipse. — Similiter quæritur de illo qui dubitat de aliquo an sit simonia, an non, eo quod quidam jurisperiti dicunt hoc esse simoniam, et quidam non, quid agendum est ei ? Dicendum, quod abstinere debet a tali negotio seu contractu, ne discrimini se committat. — Hæc Alexander.

# DISTINCTIO XXIII

## A. *Quare Deus permiserit hominem tentari, sciens eum esse casurum.*

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 6. PRÆTEREA quæri solet, cur Deus hominem tentari permiserit, quem decipiendum fore præsciebat. Sed non esset laudabile homini, si ideo bene vivere posset quia nemo male vivere suaderet, quum in natura posse et in potestate haberet velle non consentire suadenti, Deo juvante; et est gloriosius non
Aug. de Genesi ad litt. lib. XI, n. 12. consentire, quam tentari non posse. Moventur etiam quidam, dicentes : Cur creavit Deus quos futuros malos præsciebat? Quia prævidit quid boni de malis eorum esset facturus. Sic enim eos fecit, ut relinqueret eis unde aliquid facerent; et si culpabiliter aliquid facerent, illum de se laudabiliter operantem invenirent. A se habent voluntatem malam, ab illo naturam bonam et justam pœnam. Frustra ergo dicitur, non deberet Deus creare quos præsciebat malos futuros : sciebat enim bonis
Ibid. n. 9. profuturos, et juste pro mala voluntate puniendos. Addunt etiam : Talem hominem deberet facere qui nollet omnino peccare. Concedimus quidem meliorem naturam esse quæ omnino peccare nollet. Concedant et ipsi non esse malam quæ talis facta est ut posset non peccare, si vellet; et juste punitam, quæ voluntate, non necessitate peccavit. Quum ergo hæc bona sit, illa melior, cur non utramque faceret, ut uberius laudaretur de utraque? Illa enim de sanctis angelis, hæc de hominibus
Ibid. n. 12. est. Item inquiunt : Si Deus vellet, et illi boni essent. Et hoc quidem concedimus; sed melius voluit, ut quod vellent essent; et boni quidem non infructuose, mali
Ibid. n. 23. vero non impune essent. Item inquiunt : Posset Deus voluntatem eorum vertere in bonum, quia omnipotens est. Posset revera. Cur non fecit? Quia noluit. Cur noluit?
*Rom.* XII, 3. Ipse novit. Non debemus plus sapere quam oportet.

## B. *Hic qualis secundum animam; et agit de scientia hominis ante peccatum.*

Hugo, de Sacram. lib. I, p. VI, c. 12. Et quidem secundum animam rationalis fuit homo, habens discretionem boni et mali. Scientiam quoque rerum creatarum et cognitionem veritatis, quæ primæ

perfectioni congruebat, mox conditus non incongrue accepisse putatur, et ad illam non studio vel disciplina aliqua per intervalla temporis profecisse, sed ab exordio suæ conditionis divinitus illam percepisse.

### C. *Quod triplicem habuit homo ante lapsum cognitionem, scilicet rerum propter se factarum, et Creatoris, et sui.*

Fuitque homo primus ante lapsum triplici cognitione præditus : rerum scilicet propter se factarum, et Creatoris, et sui. Rerum quippe cognitionem hominem accepisse perspicuum est, quum non ipse Creator vel angelus aliquis, sed homo omnibus animantibus nomina imposuerit, ut ostenderetur quod singulorum notitiam homo ipse habuerit. Quæ enim propter illum creata erant, et ab illo regenda et disponenda erant, horum omnium Deus illi et scientiam tribuit, et providentiam atque curam reliquit : quia ut ait Apostolus, non est cura Deo de bobus. Quorum aliorumque animalium Deus homini curam reliquit et providentiam, ut dominationi ejus subjicerentur, et ratione illius gubernarentur; ut sciret illis necessaria providere a quibus emolumentum debebat recipere. Hanc autem scientiam homo peccando non perdidit, sicut nec illam qua carnis necessaria providerentur. Et idcirco in Scriptura homo de hujusmodi non eruditur, sed de scientia animæ, quam peccando amisit.

Hugo, de Sacram. lib. I, p. VI, c. 13.

I *Cor.* IX, 9.

### D. *De cognitione Creatoris.*

Cognitionem quoque Creatoris primus homo habuisse creditur. Cognovit enim a quo creatus fuerat : non eo modo cognoscendi quo ex auditu solo percipitur, quo modo a credentibus absens quæritur; sed quadam interiori adspiratione, qua Dei præsentiam contemplabatur : non tamen ita excellenter sicut post hanc vitam Sancti visuri sunt, neque ita in ænigmate qualiter in hac vita videmus.

Hugo, op. cit. c. 14.

*Rom.* X, 17.

I *Cor.* XIII, 12.

### E. *De cognitione sui.*

Porro sui cognitionem idem homo talem accepisse videtur, ut et quid deberet superiori, et quid æquali et inferiori, non ignoraret. Conditionem quoque suam et ordinem, scilicet qualis factus esset, et qualiter incedere deberet, quid agere, quid cavere, intellexit. Si horum notitiam non habuisset, non esset reus prævaricationis, neque se ipsum cognovisset.

Hugo, op. cit. c. 15.

### F. *Utrum homo præscius fuerit eorum quæ sibi futura erant.*

Si autem quæritur, utrum homo scientiam habuerit eorum quæ circa eum futura erant, id est, si ruinam suam præsciverit, et similiter præsciverit bona quæ habi-

Ibidem.

turus fuisset si in obedientia perstitisset; responderi potest, quod ei magis facienda indicta sunt quam futura revelata. Accepit enim scientiam et præceptum eorum quæ facienda fuerant; sed non habuit præscientiam eorum quæ futura erant. Non fuit ergo homo præscius sui casus, sicut et de angelo diximus. Quod Augustinus super Genesim asserit, ratione utens quam supra posuimus. Hæc de scientia hominis quantum ad primum statum pertinet, dixisse sufficiat.

Aug. de Genesi ad litt. lib. xi, n. 22.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS VICESIMÆ TERTIÆ

HIC moventur aliquæ quæstiones hominum potius curiosorum et inexercitatorum, quam peritorum. Primo, cur Creator permiserit parentes primos tentari, quos novit tentatione vincendos; cur item eos creavit, quos prævidit mox peccaturos; et his quædam similia hic tanguntur. Deinde utiliora discutiuntur, videlicet: qualis fuit primus homo quantum ad cognitionem et gratiam ante lapsum, et an suam præcognovit ruinam. Horum quædam jam ante exposita sunt, cur scilicet Deus permisit illos tentari, cur item creavit eos. Ipse enim sapientissimus Deus cuncta creavit ut sint et bene sint, et intellectualia ut beata exsistant. Taliter quoque regit, disponit ac ordinat ea, ut suam sapientiam atque illorum naturam proprietatesque decet. Quumque homo fuerit constitutus in vita hac tanquam viator et miles Dei, ad honorandum Creatorem suum in omnibus et ad resistendum adversariis divini honoris, decuit ut Creator permitteret eum ab impiis impugnari, eumque faceret libere reluctari. Nec ob id quod ex creaturarum fragilitate, abusione et infidelitate fuerat secuturum, decuit infinitam bonitatem et sapientiam Creatoris omittere quod ipsam decebat. Ordo etiam universi exigit esse creaturas libero arbitrio præditas, quæ suos actus et motus libere exsequi permittantur. Sed et Deus altissimus tam bonus et sapiens est, quod non sineret fieri mala, nisi sciret et vellet ac posset ex illis elicere bona. In malorum

Cf. p. 219 D.

A etiam justa punitione, debita ordinatione, pia reparatione, Deus omnipotens sapientiam suam prorsus immensam, bonitatem ac omnipotentiam gloriose monstrat. Sed et opposita juxta se posita, ex mutua comparatione evidentius elucescunt ac innotescunt, sicque ex multiplici gradu malorum ac miserorum, ordo, gradus et excellentia multiformis bonorum ac Beatorum præclarius emicant; perfectio, eminentia et gloria Creatoris abundantius repræsentantur, laudantur ac honorantur.

B

## QUÆSTIO PRIMA

HIs ergo suppositis, ulterius quæritur, **An fieri potuit creatura intellectualis, cui ex sua natura competeret impeccabilitas**, id est non posse peccare.

Videtur quod sic, quia secundum philosophos, præsertim Peripateticos, supra C sphæram lunæ non potest contingere malum : ergo animæ nobiles et intelligentiæ ex sua natura hoc habent quod non queunt peccare. — Secundo, comprehensores per dona gloriæ ita immobilitati sunt in bono, quod peccare non valent; sed perfectio gloriæ non excedit infinite perfectionem naturæ : ergo Deus omnipotens posset creare mentem tam altam et excellentem, quod perfectio illa gloriæ esset perfectio naturalis specifica, sicque ex intrinseco gradu suæ naturæ specificæ haberet non posse peccare. — D Tertio, nullum creatum est simpliciter infinitum; omne quoque finitum per ablationem finiti tandem consumitur : potentia ergo seu apti-

tudo peccandi in se ipsa, et in omni mente creata exstat finita, ergo et consumptibilis ac totaliter auferibilis per naturam. — Quanto etiam creatura fuerit Creatori vicinior, tanto et similior. Quumque ipse Deus ex sua natura prorsus impeccabilis invariabilisque consistat, potest creaturæ tantam sui similitudinem ac participationem naturalem conferre, ut naturalis illa peccabilitas plene tollatur.

Ad hæc Thomas respondet : Nulli creaturæ communicatum est nec communicabile fuit quod ex conditione suæ naturæ non possit peccare. Quum enim omne creatum a Deo dependeat tanquam a causa sui esse, hinc si sibi relinquatur, mox deficit; quamdiu autem causæ influentiam recipit, conservatur. Applicatio autem causati ad suam causam potest esse dupliciter : primo sic quod sit in potestate causati a causa sua recedere quantum ad aliquid, vel non recedere ; secundo ita quod hoc non sit in potestate ipsius. Primum horum ad liberum spectat arbitrium, cui essentiale est posse facere et non facere. Quod si suæ non adhæreat causæ, oportet ipsum deficere. Unde octavo super Genesim loquitur Augustinus : Homo præsente sibi Deo illuminatur, absente quoque illo obtenebratur. Implicat ergo, quod servata libertate arbitrii, detur creaturæ non posse peccare ex conditione naturæ. Hæc Thomas in Scripto.

In Summa quoque contra gentiles, tertio libro ait : In omnibus in quibus finis rei distat ab ipsa re, ita quod res non est sibi ipsi finis, sed ad aliquid altius ordinatur, potest malum culpæ ex natura rei accidere, per recessum rei a suo fine, nisi per dona eminentiora in ipso suo beatifico fine firmetur. Quumque creatura non possit sibi in se sufficere, necessario ordinatur ad Creatorem tanquam ad summum finem, in quo solo salus creaturæ consistit. Idcirco per aversionem ab ipso potest peccare. Ab ipso autem posse averti, convenit ei ex sua natura, quoniam eo ipso quo

A ex nihilo est producta, convenit ei ex sua natura posse deficere et peccare : quod etiam competit ei ex ingenita libertate. Hæc Thomas ibidem. — Concordant Albertus, Petrus, Richardus, Udalricus, et alii multi.

Porro Alexander circa hoc scribit, quod Deus non potuit potentia ordinata conferre creaturæ impeccabilitatem per naturam, nec libero arbitrio naturalem invertibilitatem ad malum; potuit tamen hoc potentia absoluta. Et dico, inquit, potentiam ordinatam, qua influit rebus esse, se-
B cundum quod prævidit et præordinavit ab æterno eas fiendas ac ordinandas. Potestatem vero absolutam dico, qua potuit aliter ab æterno prævidisse res fiendas ac ordinandas, et illis naturas alias in tempore indidisse. Potuit namque ab æterno prævidisse primum hominem futurum invertibilem quantum ad liberum arbitrium, et illum talis naturæ condidisse in tempore. Itaque impossibile fuit primum hominem, seu aliquam creaturam rationalem, habere
C liberum arbitrium invertibile ad malum. Si enim naturaliter invertibile esset ad malum, hoc esset vel propter ipsius arctationem ad bonum, et ita non esset liberum, nec mereretur ; vel propter determinationem ejus ad bonum, ita quod sic potens esset ad bonum per suam naturam, quod non posset verti ad malum, quemadmodum liberum arbitrium Dei. Jam tale liberum arbitrium careret naturaliter vanitate, et ita non esset creatura. — Si autem objiciatur, quod Deus de potentia ab-
D soluta posset contulisse rebus naturam sic invertibilem, et nihilo minus essent creaturæ; dico, quod Deus de potentia absoluta non posset creaturæ rationali contulisse talem naturam, quod scilicet staret per propriam naturam in tali invertibilitate præfata. Hæc Alexander.

Cujus responsionis hæc ultima clausula non videtur primæ parti ejusdem responsionis omniformiter concordare : imo præinductæ positioni Thomæ et aliorum consona esse censetur.

Durandus vero hinc partim recedens : Peccatum, ait, nunquam est in voluntate, nisi præcedente aliquo defectu, id est errore, nescientia, vel inconsideratione, in ratione. Si ergo creaturæ communicari potest quod ex naturalibus suis semper actualiter et sine errore consideret circumstantias universas ex quibus aliquid potest eligibile aut fugibile judicari, vel etiam si hoc actu consideret dum aliquid occurrit eligendum aut fugiendum, dico quod talis creatura est impeccabilis per naturam; et si non, non. Dicendum ergo, quod eligibilia et circumstantiæ eligibilium aut deducuntur solum ex principiis legis naturæ, aut ex principiis atque dictamine legis supernaturalis, utpote fidei aut disciplinæ. Si primo modo, dicendum quod Deus potuit facere, aut forsitan fecit, creaturam impeccabilem per naturam, quia majoris ambitus sunt ea quæ deducuntur ex principiis speculabilibus, quam quæ ex principiis practicis. Plura quippe sunt a creatura rationali cognoscibilia, quam agibilia. Sed Deus facere potest, et forsan jam fecit, creaturam actualiter cognoscentem omnia speculabilia naturalia, omnesque eorum habitudines naturales et circumstantias : nam hoc de angelis dicitur. Ergo hoc similiter communicari potest creaturæ de agibilibus : quo dato peccare non posset. Verum respectu eorum quæ ex principiis supernaturalibus deducuntur, non potest creatura impeccabilis esse per naturam : quia ex sua natura non attingit illa, nec ex sua natura potest ei competere indesinenter attendere ea. Hæc Durandus.

Amplius Scotus communi consentit opinioni, videlicet Deum non posse facere rationalem creaturam ex sua natura impeccabilem, præsertim quoniam ad hoc sunt expressæ auctoritates Sanctorum. Hieronymus namque in libro de Filio prodigo ait, quod solus est Deus in quem non potest cadere peccatum. Atque Anselmus in libro Cur Deus homo, quærenti discipulo, cur Deus non potuit facere creaturam A rationalem impeccabilem per naturam, respondet : quia non potuit facere Deum. Augustinus quoque in libro contra Maximinum testatur : Cuicumque creaturæ rationali præstatur quod peccare non possit, non est naturæ propriæ, sed gratiæ Dei. Propter has auctoritates magis quam aliunde, sic teneo. Hæc Scotus.

Qui in hac quæstione satis subtiles tangit rationes pro parte utraque. Verumtamen rationes aliorum, quas dicit non concludere, satis concludunt, quæ ab Alex- B andro, Antisiodorensi, Thoma, Alberto, Bonaventura, aliisque inducuntur. Et si rite pensetur, improbatio Scoti non triumphat adversus eas : quod prolixitatem devitans, prosequi hic omitto. Sicut et argumenta Durandi contra positionem primam non convincunt. Nam dato quod non sit peccatum in voluntate nisi aliquis præcedat defectus in ratione seu intellectu, quod tamen Henricus et alii quidam negant, non sequitur adhuc Durandi intentum. Quamvis enim ex hoc sequatur, quod defectus C ille rationis sit causa sine qua in voluntate peccatum esse non valeat, non tamen quod sit causa sufficiens et totalis.

## QUÆSTIO II

SEcundo quæritur, **Utrum homo in statu innocentiæ habuit cognitionem sui creatoris et sui ipsius ceterarumque rerum.**

D In quæstione hac tria tanguntur. Primo, an Adam in paradiso perfecte cognoverit Deum. Videtur quod non, quia erat viator et quotidie proficere habuit, ergo non novit per speciem Deum, sed per speculum in ænigmate : quod est imperfecte cognoscere. (I *Cor.* XIII, 12.) — Secundo, potuit peccare, ut probavit eventus, quia peccavit; qui autem vident Deum clare per essentiam, sunt confirmati in bono nec valent peccare. — Tertio, visio Dei per speciem est vera felicitas, ut asserit Filius Dei : Hæc est (in- (*Joann.* XVII 3.)

quiens) vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum. Status autem innocentiæ non erat status felicitatis, sed inter statum hujus exsilii et statum beatitudinis exstitit medius.

In oppositum videntur esse auctoritates Scripturæ. Vidit enim Deum clarius quam viatores hujus exsilii, quorum quidam Deum in hac vita facialiter vidisse creduntur, præsertim Paulus in raptu et Moyses, prout in libro de Videndo Deum Augustinus affirmat. Insuper sanctus Job dixit : Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te. Et patriarcha Jacob: Vidi (ait) Dominum facie ad faciem.

*Job* XLII, 5. — *Gen.* XXXII, 30.

Ad hoc respondet Albertus : Adam in statu innocentiæ Deum facie ad faciem non cognovit, nec aliquis Sanctorum unquam in hac vita præsenti, ut expresse divinus Dionysius ac Beda fatentur. Etenim Beda effatur : Deus per essentiam suam mortalibus nunquam apparuit; sed cunctæ visiones quæ in veteri Testamento factæ leguntur, per ministeria angelorum et per creaturam assumptam factæ creduntur, in qua sicut in signo per virtutem et operationem agnoscebatur Deus esse præsens, quemadmodum dixit ad Moysen : Facies mea præcedet te, id est præsentia gratiæ meæ, secundum Glossam. Hinc quod Deus dicitur facie ad faciem locutus ad Moysen, sicut solet loqui homo ad amicum suum, intelligendum est modo prætacto. Moyses quippe non aliter vidit Deum, nisi illuminatione intellectuali, quæ a B. Dionysio theophania, id est apparitio, nominatur, qua Deus apparuit suis amicis, quibus revelavit sua secreta.

Summ. th. 2a part. q. 89. — *Exod.* XXXIII, 14. — *Ibid.* 11. — De Cœlest. hier. c. IV.

Sed objici potest, quod de Moyse Dominus testatur : Si quis fuerit inter vos propheta, per visiones et ænigmata apparebo ei; at non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est : palam enim et non per ænigmata videt Deum. — Insuper quarto Sententiarum, distinctione prima, habetur, quod Adam sine medio vidit Deum.

*Num.* XII, 6-8.

Et respondendum, quod in verbis illis, Numerorum duodecimo, fit comparatio in modo videndi Deum, secundum quod etiam Augustinus comparationem facit duodecimo Confessionum : Quidam etenim vident visione corporali, quidam visione somniali et imaginaria; sicque vident boni et mali. Et illi non vident clare seu palam, nisi id quod figuratur in imagine splendeat in lumine intellectus. Et quibus sic splendet, vident palam, quoniam cernunt in lumine intellectus, in quo Deus secundum veritatem est et apparet, juxta illud ad Timotheum : Qui solus habet immortalitatem, et lucem inhabitat inaccessibilem. — Denique medium duplex est, puta impediens et promovens. Medium impediens est, quod obstat videnti ne clare intelligat, ut est peccatum atque corruptio corporis quod subjectum est vitiis, et sine tali medio vidit Adam Deum ante transgressionem. Aliud est medium promovens, ut fides et sapientiæ donum, nec sine hujusmodi medio Adam Deum vidit. — Hæc Albertus.

I *Tim.* VI, 16.

In quibus sensisse videtur, quod nullus viatorum in hac vita viderit Deum per speciem : quod dictis Augustini non consonat. Sed ad hoc excludendum idem Albertus subjungit : Secundum Augustinum, spiritus est vis quædam animæ inferior mente, in quo spiritu rerum imagines imprimuntur. Sicque visio intellectualis cœlum tertium perhibetur, in qua refulgent rerum veritates sicuti sunt. Et hæc visio proprie est Prophetarum. Verumtamen quoniam Paulus dicit se raptum usque ad tertium cœlum, et exponit hoc glossa quædam, quod vidit Deum sicut angeli de tertia hierarchia, qui vident facie ad faciem : hinc communiter dicitur, quod rapti quando sic vident vi superioris luminis, exaltantur in id quod est patriæ, et non viæ; tuncque vident facie ad faciem, sed non diu permanent ibi. Ita et hoc dicunt sensisse Apostolum quando dixit : Sive in corpore, sive extra corpus, nescio, Deus scit; et Augustinum decimo Confessionum, quo

II *Cor.* XII, 2. — *Ibidem.*

loquitur : Aliquando intromittis me, Domine, A introrsum in quamdam dulcedinem, quæ si perficiatur in me, nescio quid erit quod vita ista non erit. Sic quoque dicunt Adam raptum in sopore in quo tulit Deus unam de costis ejus, quando reversus ad se, prophetavit quod Ecclesia esset ædificanda de latere Christi sicut Eva de latere suo.

Præterea quæritur a quibusdam, an Adam profecit in cognitione quæ est per vestigium atque imaginem et per speculum creaturarum. Si profecit, ergo non est perfectus B creatus in anima sicut in corpore. Verum hæc quæstio stulta videtur, quum certum sit quod Adam in primo statu sensibus utebatur, per quorum usum si proficere nequivisset, deterioris conditionis fuisset quam nos in isto exsilio. Imo secundum Augustinum, angeli longa experientia multa didicerunt, et ex prædicatione Apostolorum aliqua de mysteriis Christi noverunt. Si ergo angeli ita proficiunt, quanto magis Adam in primo statu? Et quamvis perfectus creatus fuit cognitione C infusæ scientiæ, nihilo minus alia via, utpote experimentali cognitione, profecit. — Hæc Albertus.

Quocirca pensandum, quod verba illa Augustini duodecimo Confessionum non oportet intelligi de visione Dei per speciem, nec etiam præfatum Adæ soporem, sed de contemplatione quadam theologica per donum sapientiæ et revelationem internam, seu de mystica theologia et degustatione valde suavi, prout in peregrinatione ista potest haberi. Sed quod Adam D in sopore illo viderit Deum per speciem, in nullo doctore authentico recolo me legisse : imo si tunc per speciem Deum vidisset, non puto quod paulo post tam graviter corruisset.

Præterea Thomas : Modus, inquit, quo Adam Deum cognovit, sicut in littera dicitur, medius fuit inter cognitionem viæ qua nunc Deum videmus, et cognitionem Beatorum in patria. Tripliciter quippe Deus videri potest : primo, per suam essentiam; secundo, per aliquem ejus effectum effluentem in intellectum videntis; tertio, per effectum ipsius extra videntis intellectum, in quo divina similitudo resultat. Cujus exemplum est in corporea visione. Lux namque non videtur per aliquam similitudinem sui in oculo relictam, sed oculum ipsum informans. Et huic comparatur primus modus visionis divinæ, qui est per essentiam : qui modus videndi Deum, nulli debetur naturæ ex conditione suæ naturæ, nisi divinæ et increatæ. Lapis vero videtur ab oculo per similitudinem suam in oculo derelictam ; huicque modo comparatur secundus, qui est per effectum relictum in intellectu videntis. Qui modus convenit angelo ex suæ conditione naturæ : quia ut dicitur libro de Causis, omnis intelligentia scit id quod est supra se, per hoc quod est causa ei : hinc cognoscens lumen naturæ suæ, quod est similitudo luminis increati, videt Deum naturali cognitione. Sed vultus hominis relucens in speculo, videtur non per similitudinem suam immediate relictam in oculo, sed per similitudinem ejus relucentem in speculo, ex quo resultat in pupilla. Et huic visioni assimilatur visio qua Deus videtur per effectum extra intellectum videntis, videlicet per effectum naturalem, quemadmodum per cognitionem creaturarum naturali cognitione philosophi devenerunt in Deum; sive per effectum spiritualem, ut est in visione fidei, quam habet ille qui adhæret his quæ aliis revelata sunt per influentiam luminis spiritualis. Ideo dicimur nunc in speculo videre, secundum Apostolum. I Cor. XIII, 12. Modus etenim iste competit homini secundum suæ conditionem naturæ, quoniam intellectus noster nec se ipsum intelligere potest, nisi per species rerum quas apud se habet : per objecta namque venit in notitiam actuum, atque per actus in cognitionem potentiarum.

Ad primum ergo modum videndi Deum, perducuntur homo et angelus per gloriam. Hinc illa est visio Beatorum, quam homo in primo statu non habuit. Porro ad se-

cundum modum videndi cognoscendive A Deum, qui naturalis est angelo et supra naturam hominis, elevatur homo per gratiam, etiam post lapsum naturæ, ut patet in viris contemplativis, qui revelationes merentur divinas; et multo plus fuit hoc in statu innocentiæ per gratiam originalis justitiæ. Tertius vero modus est communiter viatorum. Sicque constat quod modus quo Adam in statu innocentiæ Deum videbat, medius est inter utrumque. Verumtamen Adam dicitur Deum in primo statu sine medio cognovisse, quia ad Dei B notitiam non processit per medium argumentationis ex sensibilibus creaturis.

Præterea si quæratur, an Adam in statu innocentiæ vidit Deum in ænigmate; dicendum, quod ænigma obscuritatem quamdam cognitionis importat : quia ut ait Donatus, ænigma est quæstio verborum obscuritate involuta. Triplex autem obscuritas intellectui potest accidere. Primo ex hoc quod ex nihilo est, quia per hoc differt a claritate intellectus increati : sicque omnis intellectus creatus ænigmaticus est. C Secundo ex hoc quod intelligit inquirendo, et per continuum et per tempus : et talis obscuritas convenit intellectui hominis per comparationem ad intellectum angelicum, qui dicitur deiformis; intellectus vero humanus ratiocinativus est et acceptivus cognitionis a sensibilibus secundum conditionem naturæ humanæ : et secundum utrumque modum homo, etiam in primo statu, in ænigmate cognovisset. Porro obscuritas tertia consequitur intellectum humanum ex peccato originali, et D *Sap.* IX, 15. ex corruptione carnis animam aggravantis : sicque in ænigmate homo nunc videt, tunc vero non ita. — Hæc Thomas in Scripto.

Insuper in prima parte, quæstione no- art. 1. nagesima quarta, asserit : Primus homo per essentiam Deum non vidit, nisi forte dicatur quod sic viderit eum in raptu, *Gen.* II, 21. quando Deus misit in eum soporem : quia quum Dei essentia sit ipsa beatitudo, ita se habet intellectus videntis divinam essentiam ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifestum est autem quod nullus homo potest a beatitudine per voluntatem averti : naturaliter enim appetit eam et fugit miseriam. Hinc nullus Deum per essentiam videns, potest voluntate ab eo averti : quod est peccare. Quumque Adam peccaverit, constat quod Deum per essentiam non conspexit. — Attamen visio Dei per essentiam, dividitur contra visionem Dei per creaturam; et quanto creatura est altior ac Deo similior, tanto clarius cernitur Deus per illam : hinc evidentius cognoscitur per intelligibiles quam per sensibiles creaturas. Verum a consideratione intelligibilium seu spiritualium creaturarum plena ac lucida, impeditur homo in statu præsenti per sensibilium distractionem. Sed ut in Ecclesiaste scriptum est, Deus fecit hominem rectum : *Eccle.* VII, 30. quæ rectitudo fuit, ut in homine inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Hinc primus homo per inferiora et sensibilia non impediebatur a contemplatione intelligibilium firma et clara, quam ex irradiatione primæ veritatis accepit, vel naturali vel gratuita cognitione. Propter quod undecimo super Genesim loquitur Augustinus : Fortassis Deus primis loquebatur parentibus ante lapsum quemadmodum angelis, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum, etsi non tanta divinæ participatione essentiæ quantam capiunt angeli.— Verumtamen in statu illo non potuit art. 2. homo cognoscere angelos secundum eorum quidditates, quia et tunc fuit ei naturale per conversionem ad phantasmata intelligere; excellentiori tamen notitia, utpote certiori et magis fixa eos cognovit quam nos in statu isto. Propter quod in quarto Dialogorum dicit Gregorius : Homo in paradiso assueverat Dei verbis perfrui, angelorum beatorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse. Hæc Thomas in Summa.

Istud vero de cognitione angelorum recitatorie tango. Procedit enim juxta ima-

ginationem phantasmaticorum. Responsioni autem Thomæ, quantum ad principale, consonant Petrus, Richardus, Hannibal.

Bonaventura vero prolixe hic recitat varias diversorum opiniones. Quarum una fuit, Deum nunquam videri a mente creata immediate per speciem, nec in via neque in patria. Alia econverso fuit, quod Deus gloriosus et excelsus videatur immediate per speciem a mentibus depuratis, tam in patria quam in via, atque in innocentiæ statu ita sit cognitus, nec differentia sit nisi secundum gradum claritatis majoris B et minoris, secundum quod anima a sarcina seu onere impedimentisque corporis magis aut minus eripitur. Tertia est, quod in patria videbitur Deus immediate ac plene, quantum est ex parte videntis, in statu vero miseriæ cernitur mediate et semiplene; sed in statu innocentiæ videbatur medio modo, videlicet immediate et semiplene : nondum enim fuit ibi remuneratio ultimata; nulla tamen fuit ibi secundum istam opinionem velaminis interpositio. Et hoc videntur sonare verba Hugonis. Ve- C rumtamen non est putandum, quod homo in statu innocentiæ viderit Deum immediate facie ad faciem : alias fuisset vere beatus et confirmatus in bono. Quarta est ergo positio, quod cognitio status innocentiæ media fuit inter cognitionem patriæ ac hujus miseriæ, sicut et paradisus inter cœlum et istam miseriæ vallem; et sicut paradisus magis se tenet ad hujus miseriæ incolatum, sic cognitio Adæ propinquior fuit cognitioni viatorum quam comprehensorum. Quadruplex quippe est modus D cognoscendi Deum. Unus per fidem, qui est gratiæ generalis; secundus est per contemplationem, qui est gratiæ excellentis; tertius apparitionis, qui est gratiæ specialis; quartus per apertam visionem, qui est gloriæ consummatæ. Primus modus et ultimus statui innocentiæ non competebant : non primus, propter ænigmaticam obscuritatem, et quia cognitio fidei ut
*Rom.* x, 17. plurimum, est ex auditu; nec ultimus, ob ejus perfectionem. Medii duo modi statui

A innocentiæ ac naturæ lapsæ conveniunt, præsertim modus contemplationis, qui amplius viguit ibi, propter animæ puritatem et carnis sensualitatisque sub ratione subjectionem.

Præterea si quæratur, an Deus in patria conspicietur per medium; dicendum, quod triplex est medium. Primum est medium disponens, et ita videbitur per medium quod est lumen gloriæ. Secundum est medium deferens, quod nullus hic ponit, quum Deus incircumscriptibilis sit ubique. Tertium est medium deducens sive contemperans, per quod aliqui dixerunt Beatos Deum videre, ne excellentia lucis immensæ acies mentis eorum obtunderetur. Quod ponere exstat erroneum, quoniam lux divina est salvativa, non corruptiva : idcirco excellentia ejus ibi non obest, sed confert. Pax quoque et gaudium, et lux illa omnem superat sensum. Idcirco *Philipp.* IV, 7.
Beati undique illis complentur, ut nil aliud quærant, imo absorbeantur eisdem. Pro certo ergo tenendum est, quod Deus in patria clare videbitur in gloria atque substantia sua, nec licet oppositum opinari. Imo hoc est unus de decem articulis reprobatis ab universitate magistrorum Parisiensium, tempore episcopi Guillelmi, et Odonis cancellarii, et fratris Alexandri de Hales, patris et magistri nostri.

Qui articuli ut evitentur subscripti sunt. Primus articulus est, quod divina essentia nec ab angelo nec ab homine potest videri. Secundus articulus est, quod licet divina essentia sit una in Patre et Filio et Spiritu Sancto, tamen ut in ratione formæ est una in Patre et Filio, et non in Patre et Filio ac Spiritu Sancto, et tamen forma idem est quod divina essentia. Tertius, quod Spiritus Sanctus ut amor seu nexus, non procedit a Filio, sed tantum a Patre. Quartus, quod animæ glorificatæ non sunt in cœlo empyreo, nec corpora glorificata erunt ibi, sed solum in cœlo crystallino seu aqueo, quod est supra firmamentum. Quintus, quod malus angelus in primo instanti suæ creationis fuit malus, et nunquam exsti-

tit bonus. Sextus, quod angelus uno et eodem instanti potest esse in diversis locis, et etiam ubique si velit. Septimus, quod multæ sunt veritates æternæ quæ non sunt Deus. Octavus, quod primum nunc et passiva creatio, non est Creator nec creatura. Nonus, quod qui habet naturalia meliora, plus habebit de necessitate de gratia ac gloria. Decimus, quod malus angelus nunquam habuit unde stare posset, nec Adam in statu innocentiæ. — Hæc Bonaventura.

In cujus verbis videtur obscurum, quod ait Adæ in statu innocentiæ non convenisse modum cognoscendi Deum per fidem : cujus oppositum est inductum. Qualiter vero viderit in ænigmate, patuit. Verumtamen tota responsio Bonaventuræ jam tacta, quasi de verbo ad verbum sumpta est ex scripto Alexandri. Qui etiam Alexander sentire videtur, quod cognitio fidei non competebat homini in statu innocentiæ, eo quod fides per ænigma in cognitionem procedat. Sed ut alibi dictum est, cognitio per fidem, et cognitio per contemplationem, quæ est actus doni sapientiæ, simul stant. Et quamvis in Adam non fuit fides cum tali ac tanta ænigmatica cognitione sicut in nobis, nihilo minus fuit in eo fides et spes.

p. 253 B.

Insuper Durandus hic aliqua scribit, in principali conclusione consonans superius introductis : Adam, inquiens, in statu innocentiæ, quum esset viator sicut et nos, videbat Deum eodem genere visionis quo nos, ex creaturis sumens cognitionem, sed tanto perfectius quam nos, quanto perfectiorem habuit cognitionem de creaturis quam nos. Circa quod dico, quod cognitio creaturarum fuit sibi concreata; attamen, ut est dictum, ex consideratione creaturarum aliquo modo profecit. — Insuper dicit certum, quod nulla spiritualis substantia potest cognosci per speciem, neque Deus neque angelus. Verum istud supra destructum est, et ostensum quod omnis cognitio intellectualis fit per aliquam speciem seu similitudinem rei intellectæ, existentem in intellectu intelligentis, vel per aliquid habens se per modum intelligibilis formæ ; imo et Deus adorandus ac supersublimis, tam in via quam in patria videtur per speciem : in patria quidem per speciem increatam, quæ est sua essentia, quæ est objectum et species, quod et quo, res et ratio, causa et exemplar ; in via vero per speciem creaturæ, in quantum in ea relucet Creator. Intelligentia quoque plena est intelligibilibus formis.

dist. VII, q. 5, 6.

## QUÆSTIO III

Nunc perscrutandum, **An homo in statu innocentiæ habuit omnium rerum notitiam.**

Videtur quod non, quia ut dictum est, etiam in statu innocentiæ in scientia profecisset, et multa per experientiam didicisset. Quod autem ante jam scitum est, non discitur. — Item, si anima Adæ fuit perfecta in scientiis a suæ creationis exordio, frustra fuisset corpori unita : quia ad hoc conjungitur corpori, ut in eo scientias et virtutes adipiscatur. Nempe quum forma sit finis materiæ, non conjungitur ipsi materiæ nisi principaliter ob suum profectum. — Ad hæc, prima rerum institutio exstitit naturalis; sed naturale est homini scientiam paulatim ministerio sensuum adipisci, non subito per infusionem accipere : ergo et sic factum est homini protoplasto.

In contrarium est quod Adam mox ut creatus est et in paradisum translatus, imposuit nomina rebus secundum proprietates earum. In Ecclesiastico quoque scriptum est : Creavit illis scientiam spiritus, sensu implevit cor illorum.

*Gen.* II, 20. *Eccli.* XVII, 6.

Ad hoc Alexander respondet : Homo primus ab exordio suæ conditionis habuit scientiæ complementum, secundum Hugonem et Magistrum Sententiarum. Et hoc homini conveniebat tum per comparatio-

nem sui ad suum principium productivum ab ipso colendum, tum per comparationem ad genus humanum ab ipso propagandum, tum per comparationem ejus ad animalia ab ipso gubernanda. Quantum ad primum, id decuit : quia quum Deus cetera opera sua fecit perfecta, juxta illud, Dei perfecta sunt opera; (*Deut.* XXXII, 4.) quanto magis decuit Deum, illum in scientia rerum ad ipsum pertinentium facere perfectum, quem instituit esse debere principium totius generis sui, et qui quodammodo finis est ceterorum ? Quumque factus fuerit ad Deum colendum, debuit scire leges divinas, secundum quarum observationem posset Deo placere atque in via morum virtuose incedere. Similiter quoad secundum, quoniam factus fuit ut principium totius suæ posteritatis, oportuit eum scire qualiter suam domum et prolem instrueret, ædificaret, præiret ac regeret. Quoad tertium quoque, non decuit ut Deus cuncta homini inferiora traderet ad regendum ut ei obedirent, ac nominandum, nisi eorumdem sufficientem notitiam contulisset homini ipsi. Idem probatur ex parte status primi, quia quum homo in statu illo deberet esse perfectus et rectus in actibus affectus, ne deviaret debuit esse perfectus in actibus intellectus.

Verumtamen proficere potuit. Profectus quippe scientiæ triplici potest via considerari : primo, ex parte scibilium ; secundo, ex parte majoris habilitatis ad intelligendum; tertio, ex parte modorum sciendi. Quantum ad primum, sciendum quod quædam fiunt cursu naturali, quædam supernaturali, quædam autem voluntario. In eorum ergo notitia quæ naturaliter fiunt, non profecisset homo per novi habitus acquisitionem, quia secundum Hugonem * (* Augustinum) et Magistrum, accepit a Creatore scientiam omnium generum rerum. Profecisset tamen in modo sciendi, quia quod scivit ex infusione simplici cognitione, agnovisset et propria experientia ac magis in particulari : et quod scivit intellectualiter, novisset et sensibiliter. Insuper ex

A assuefactione atque frequentia considerandi, profecisset quoad majorem habilitationem sciendi et judicandi de rebus : quamvis enim non habuisset tarditatem hebetudinis ex aggravatione corruptelaque corporis sequentem culpam transgressionis, habuisset tamen velocitatem tardiorem seu minorem propter animalis corporis vegetabilitatem. In cognitione demum eorum quæ supernaturaliter aut voluntarie fiunt, simpliciter profecisset : imo ad talia cognoscenda indiguit illustratione superna, B et ad cognoscendum secreta alterius indiguisset detectione ipsius. Nec talis profectus statui innocentiæ derogabat, quum et angeli sancti in talium cognitione proficiant.

Sed circa hoc quæri potest, an in tali statu decipi potuisset. Videtur quod imo, quoniam teste Apostolo, mulier seducta (I *Tim.* II, 14.) fuit ; vir quoque putavit veniale quod fuit mortale, ut dictum est, et in hoc judicavit (*Cf.* p. 227 A', etc.) erronee. Ad hoc quidam respondent per distinctionem. Nam quædam sunt proprie C scibilia, ut objecta scientiæ; quædam opinabilia, ut sunt mentis secreta, futura contingentia, atque fortuita ac mere voluntaria : quæ non certitudinaliter, sed conjecturaliter agnoscuntur. In scibilibus Adam falli nequivit, eo quod talium certam haberet scientiam sibi connatam. In opinabilibus vero contingit falli dupliciter : primo, falsis firmiter adhærendo, et talis adhæsio error est, nec in statu innocentiæ habuit locum ; secundo, qualitercumque æstimando, quæ æstimatio est D opinio falsa sine pleno consensu, et hæc potuit esse in Adam in primo statu absque ipsius prævia culpa et pœna, præsertim quum ex hujusmodi æstimatione non incideret culpam, neque incurreret damnum. Et per hanc distinctionem solverentur hinc inde auctoritates diversæ, quæ videntur invicem repugnare, aliudve prætendere.

Verum quoniam ista responsio non plene satisfacit rationi, nec concordat sententiæ Augustini, ideo alii dicunt : Quum

secundum Augustinum in Enchiridio, non aliud sit errare, quam verum falsum putare, aut certum pro incerto tenere (quod ad hujus vitæ spectat miseriam), constat quod Augustinus generaliter vocat errorem omnem deceptionem, et illum nominat indecorum. Deceptio quoque ultra nescientiam addit judicii obliquationem, quæ in Adam in statu innocentiæ non fuisset, sicut nec passio corporalis. Quemadmodum enim dupliciter accidit aliquem lædi aut pati, videlicet, ab intrinseca causa, et a causa extrinseca (ut expressum est supra), et nullo horum modorum fuisset homo in statu innocentiæ passus, quoniam virtus animæ regitiva perfecte corpori præsidebat, illudque ab extrinseca passione præservabat; ita dupliciter potest quis decipi: primo a causa intrinseca, ipso paralogizante se ipsum; secundo a causa extrinseca, alio ipsum circumveniente. Et neutro modo tunc accidisset, quia judicium rationis in omnibus præsidebat perfecte inferioribus viribus, quamdiu culpa non adfuit; et si quis ab extra fallaciter persuaderet, divina inspiratio seu angelica illustratio obviaret. Aliqui tamen oppositum sentiunt, sed prædicta responsio consonat Augustino. Non poterat etiam in statu innocentiæ inesse homini somnium ex perpessione phantasiarum aut illusione hostili. Hæc Alexander. — Idem Bonaventura, cujus responsio ex Alexandro est sumpta.

At vero Thomas : Illam (inquit) scientiam oportet nos attribuere homini primo in statu innocentiæ, sine qua imperfectus fuisset, et amplius nihil. Tunc autem scientia alicujus dicitur imperfecta, quando ignorat aliquid pertinentium ad se : hinc nulla notitia eorum quæ ad hominem pertinebant, primo homini in statu innocentiæ defuisset. Pertinebat autem ad ipsum dispositio sui ipsius in actibus propriis : hinc habuisse asseritur perfectam eorum cognitionem quæ ab ipso agenda erant aut vitanda. Ad ipsum quoque pertinebant aliæ creaturæ, in quantum factæ fuerunt propter ipsum ut regerentur ab ipso : id-

A eo tantum de unaquaque re cognoscebat, quantum ad usum hominis pertinebat. Nec oportet plus cognitionis sibi pro illo adscribere statu. Hanc demum cognitionem aliter habuit Adam, aliter posteri ejus ad eam venissent : quia natura, ut ait Boetius, a perfectis sumit exordium, et Dei *Deut.* XXXII, 4. perfecta sunt opera. Ideo Adam tanquam principium totius humani generis, omnem perfectionem humanæ naturæ competentem in primordio sui accepit, sicut secundum corpus, ita secundum animam, ut B esset potens ad propagandum alios corporaliter, atque ad instruendum intellectualiter. Filii vero ejus quia cum originali justitia nati fuissent, quæ sine prudentia esse nequit, sicut nec aliqua virtus, ut sexto dicitur Ethicorum, statim quum nati fuissent, habitum habuissent cognitionis illius per quam eligere potuissent quid agere, quid vitare deberent, quamvis forsan usus rationis in ipsis impeditus fuisset propter organorum indispositionem, secundum unam opinionem. Habitum autem C cognitionis aliarum rerum in sua nativitate non habuissent de necessitate, sed per inventionem et doctrinam, ut simul cum corporis incremento compleretur cognitionis perfectio. Nam et Philosophus sexto loquitur Ethicorum, quod prudentia atque hujusmodi habitus ad rerum a nobis agendarum cognitionem spectantes, sunt nobis plus naturales quam aliarum scientia rerum. Aliqui vero dicunt, quod etiam habitus cognitionis omnium rerum accepissent mox nati : quod necessarium D non videtur, nec quantum ad integritatem naturæ, nec quantum ad originalem justitiam.

Insuper, quia perfectio totius hominis primi pendebat ex perfectione superioris potentiæ suæ, qua Deo inhæsit, ideo illa durante, nec defectus in corpore, neque deceptio in anima ejus potuit esse. Unde, sicut juxta præhabita, Adam in statu illo p. 190 B'. poterat mori, videlicet si prius peccasset, et tamen fuit quodammodo immortalis, quia potentia moriendi non exisset in ac-

tum nisi præcedente peccato : sic in statu A
innocentiæ, poterat decipi si prius pecca-
ret, non aliter. Hinc Evæ seductio est se-
cuta elationem ipsius, quam ex verbis
concepit serpentis. Consimiliter fuit de
p.229 C' et 5. Adam, ut patuit. Eva quoque credidit ser-
pentem usum loquendi accepisse divini-
tus, non conditione suæ naturæ, sed per
spiritualis ministerium creaturæ; nec con-
tulit an hoc fieret virtute angeli boni aut
mali, et an Deo jubente vel permittente.
— Hæc Thomas in Scripto.

In prima etiam parte, quæstione nona- B
art. 3. gesima quarta : Naturali (ait) ordine per-
fectum præcedit imperfectum, quemad-
modum actus potentiam : quod enim in
potentia est, non reducitur ad actum nisi
per ens in actu. Quumque res primo a
Deo sint institutæ, non solum ut essent
in se, sed ut aliorum quoque essent prin-
cipia, idcirco productæ sunt in statu per-
fecto, in quo possent producere alia. Ho-
mo autem potest esse aliorum principium
non solum per corporalem generationem,
sed etiam per instructionem et guberna- C
tionem. Hinc primus homo a sui exordio
accepit a Deo universorum scientiam, in
quibus homines nati sunt informari : et
hæc sunt omnia quæ in primis principiis
per se notis virtualiter continentur, quæ
homines naturaliter valent cognoscere. Ad
gubernationem vero propriæ vitæ ac alio-
rum non sufficit cognitio naturaliter sci-
bilium, sed requiritur etiam supernaturalis
quorumdam cognitio, quia ad supernatu-
ralem beatitudinem vita ordinatur huma-
na ; talium autem cognitio spectat ad fi- D
dem. Hinc de talibus tantam primus homo
accepit cognitionem, quanta sibi pro statu
illo necessaria fuit ad suam ac aliorum
directionem. Cetera quæ nec naturali stu-
dio cognoscuntur, nec requiruntur ad gu-
bernationem vitæ humanæ, primus homo
non novit : ut sunt aliorum cogitationes,
contingentia quoque futura, et singularia
multa. Habuitque illam scientiam per spe-
cies infusas seu concreatas. Nec ideo illa
scientia fuit alterius rationis quam nostra
scientia.

Porro de deceptione quidam dixerunt, art. 4.
quod primus homo decipi nequivit quan-
tum ad ea quæ scivit, sed bene quantum
ad alia, deceptione large accepta (ut dictum *Cf.* p. 256B'.
est) : quoniam talis deceptio nec noxia
fuit, neque culpabilis. Sed hoc integritati
primi status non convenit, quum verum
sit perfectio intellectus : ideo falsitas ei
disconvenit. Verum sicut in corpore Adæ
potuit esse carentia alicujus perfectionis,
videlicet claritatis, non tamen aliquod ma-
lum ; ita in anima ejus potuit esse nesci-
entia quædam, non tamen æstimatio falsi.
— Hæc Thomas in Summa.

Postremo quidam hic sciscitantur, an
Adam fuit præscius sui casus. Ad quod
respondendum est eo modo quo supra ad
similem responsum est quæstionem, ut-
pote istam : Utrum angeli fuerunt præscii dist. IV, q. 3.
suæ ruinæ. Et dato quod Adam in raptu
cognoverit Deum incarnandum, non ta-
men sequitur quod suum præscierit ca-
sum, quia revelari ei poterat mysterium
illud dignissimum sine revelatione causæ
ipsius.

# DISTINCTIO XXIV

## A. *De gratia hominis et de potentia ante casum.*

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 7. NUNC diligenter investigari oportet, quam gratiam vel potentiam habuerit homo ante casum, et utrum per eam potuerit stare, vel non. Sciendum est ergo quod homini in creatione, sicut de angelis diximus, datum est per gratiam auxilium, et collata est potentia per quam poterat stare, id est non declinare

ab eo quod acceperat; sed non poterat proficere in tantum, ut per gratiam creationis sine alia mereri salutem valeret. Poterat quidem per illud auxilium gratiæ creationis resistere malo, sed non perficere bonum. Poterat tamen per illud bene vivere quodammodo, quia poterat vivere sine peccato; sed non poterat sine alio gratiæ adjutorio spiritualiter vivere, quo vitam mereretur æternam. Unde Augustinus in Enchiridio : Sic factus est homo rectus, ut et manere in ea rectitudine posset, non sine divino adjutorio, et suo fieri perversus arbitrio; utrumlibet horum elegisset, Dei voluntas fieret vel ab illo, vel de illo. Et quia suam maluit facere voluntatem quam Dei, de illo facta est voluntas Dei. Item in eodem : Sic hominem prius oportebat fieri, ut et bene posset velle et male : nec frustra, si bene; nec impune, si male. Idem quoque in libro de Correptione et gratia ait : Si hoc adjutorium vel angelo vel homini, quum primum facti sunt, defuisset : quoniam non talis natura facta erat ut sine divino auxilio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidisset : defuisset quippe adjutorium, sine quo manere non posset. Idem : Dederat Deus homini bonam voluntatem : in illa quippe eum fecerat rectum; dederat adjutorium, sine quo non posset in ea manere si vellet, et per quod posset. Ut autem hoc vellet, in ejus dimisit arbitrio. In eodem : Acceperat posse si vellet, sed non habuit velle quo posset : nam si habuisset, perseverasset. His testimoniis evidenter monstratur, quod homo rectitudinem et bonam voluntatem in creatione accepit, atque auxilium quo stare poterat : alioqui non sua culpa videretur cecidisse.

Aug. Enchirid. c. 107.

Ibid. c. 105.

Idem, de Corrept. n. 32.

Ibidem.

Ibidem.

B. *Qualis fuerit illa rectitudo et bonitas voluntatis, in qua creatus est.*

Sed quomodo rectam et bonam voluntatem habuit homo, si per eam nec mereri vitam valuit, nec in ea stare voluit? Quia nec aliquid mali ea tunc volebat, et ad tempus stare voluit, sed non perseveranter : et ideo recta et bona fuit tunc voluntas hominis.

C. *Oppositio contra illud quod dictum est, hominem non potuisse proficere.*

Ad hoc autem quod diximus, hominem non potuisse proficere vel mereri per gratiam creationis, solet opponi sic. Per illud auxilium gratiæ creationis potuit stare in bono quod acceperat : potuit ergo resistere tentationi. Sed resistere tentationibus atque suggestionibus malis, meritum est ac bonum remunerabile; omne autem bonum meritum profectus est : per gratiam ergo creationis proficere potuit sine adjectione alterius gratiæ. — Ad quod dicimus, quia resistere malo et non consentire tentationi, non fecisset illi meritum, etsi non consensisset : quia nihil in eo erat quod ad malum impelleret; sicut angelis qui non ceciderunt, non fuit meritum quod steterunt, id est, quod non corruerunt. Nobis autem meritum est aliquando, si malum non facimus, sed resistimus : ibi dumtaxat ubi causa subest quæ nos id facere movet, quia ex peccati corruptela proni sunt ad lapsum gressus nostri. Ubi

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 7.

autem non intervenit causa nos ad malum impellens, non meremur, si ab eo declinamus. Declinare enim a malo, semper vitat pœnam, sed non semper meretur palmam.

D. *De adjutorio homini in creatione dato, quo stare poterat.*

Hic considerandum est, quod fuerit illud adjutorium homini datum in creatione, quo poterat manere si vellet. Illud utique fuit libertas arbitrii ab omni labe et corruptela immunis, atque voluntatis rectitudo, et omnium naturalium potentiarum animæ sinceritas atque vivacitas.

E. *De libero arbitrio.*

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 8.

Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia adsistente, vel malum eadem desistente. Et dicitur liberum, quantum ad voluntatem, quæ ad utrumlibet flecti potest; arbitrium vero, quantum ad rationem, cujus est facultas vel potentia illa, cujus etiam est discernere inter bonum et malum; et aliquando quidem, discretionem habens boni et mali, quod malum est eligit, aliquando vero quod bonum est. Sed quod bonum est, nisi gratia adjuta non eligit, malum vero per se eligit. Est enim in anima rationali voluntas naturalis, qua naturaliter vult bonum, licet tenuiter et exiliter nisi gratia juvet : quæ adveniens, juvat eam et erigit, ut efficaciter velit bonum. Per se autem potest velle malum efficaciter. Illa ergo rationalis animæ potentia qua bonum vel malum potest velle, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur : quod bruta animalia non habent, quia ratione carent; habent tamen sensum et appetitum sensualitatis.

F. *De sensualitate.*

Idem, de Sacram. lib. I, p. VIII, c. 13.

Est enim sensualitas quædam vis animæ inferior, ex qua est motus qui intenditur in corporis sensus, atque appetitus rerum ad corpus pertinentium. Ratio vero vis animæ est superior, quæ (ut ita dicamus) duas habet partes vel differentias, superiorem et inferiorem. Secundum superiorem, supernis conspiciendis vel consulendis intendit; secundum inferiorem, ad temporalium dispositionem prospicit. Quidquid ergo in anima nostra nobis considerantibus occurrit quod non sit commune cum bestiis, ad rationem pertinet; quod autem in ea reperis commune cum belluis, ad sensualitatem pertinet. Et ubi nobis gradatim in consideratione partium animæ progredientibus, primum aliquid occurrit quod non est commune cum bestiis, ibi incipit ratio. Hoc autem Augustinus docet duodecimo libro de Trinitate, ita dicens :

Aug. de Trinitate, lib. XII, n. 1.

Videamus ubi sit quasi quoddam hominis exterioris interiorisque confinium. Quidquid enim habemus in animo commune cum pecore, recte dicitur ad exteriorem hominem pertinere. Non enim solum corpus homo exterior putabitur, sed adjuncta

quadam vita sua, qua compages corporis et omnes sensus vigent, quibus instructus est ad exteriora sentienda. Ascendentibus ergo introrsum quibusdam gradibus con- Aug. de Trinitate, lib. XII, n. 13. siderationis per animæ partes ubi incipit aliquid occurrere quod non sit nobis commune cum bestiis, ibi incipit ratio ubi homo interior jam possit agnosci. Ra- Ibid. n. 12. tionis autem pars superior æternis rationibus conspiciendis vel consulendis adhærescit, portio inferior ad temporalia gubernanda deflectitur. Et illa rationis intentio Ibid. n. 22. qua contemplamur æterna, sapientiæ deputatur; illa vero qua bene utimur rebus temporalibus, scientiæ deputatur. Quum vero disserimus de natura mentis humanæ, Ibid. n. 4. de una quadam re disserimus; nec eam in hæc duo quæ commemoravimus, nisi per officia geminamus. Carnalis autem vel sensualis animæ motus, qui in corporis Ibid. n. 17. sensus intenditur, nobis pecoribusque communis est : qui seclusus est a ratione sapientiæ, rationi autem scientiæ vicinus est.

### G. *Quod talis est ordo peccandi vel cadendi in nobis, qualis fuit in primis hominibus.*

Illud quoque prætermittendum non est, quod talis nunc in uno homine tentationis est ordo et progressio, qualis tunc in primis præcessit parentibus. Ut enim tunc serpens malum suasit mulieri, ipsaque consensit, deinde viro suo dedit, sicque consummatum est peccatum; ita et nunc in nobis pro serpente est sensualis motus animæ, pro muliere inferior portio rationis, pro viro superior rationis portio. Et hic Ibid. n. 12. est vir, qui secundum Apostolum, dicitur imago et gloria Dei; et illa est mulier, I *Cor.* XI, 7. quæ secundum eumdem, dicitur gloria viri. Atque inter hunc virum et hanc mulierem est velut quoddam spirituale conjugium naturalisque contractus, quo superior rationis portio quasi vir debet præesse et dominari, inferior vero quasi mulier debet subesse et obedire. Ideo vir, secundum Apostolum, non debet habere velamen, sed *Ibid.* 7, 6. mulier. Et sicut in cunctis animantibus non est repertum homini adjutorium simile *Gen.* II, 20. sibi, sed de illo sumptum quod ei formaretur in conjugium; ita et in partibus animæ quas cum pecoribus habemus communes, nullum menti nostræ simile est adjutorium. Unde Augustinus in eodem : Illud nostrum quod in actione tempora- Aug. op. cit. n. 3. lium tractandorum ita versatur ut non sit in nobis commune cum pecore, rationale est quidem, sed ex illa rationali mente qua subhæremus intelligibili et incommutabili veritati tanquam ductum, et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est. Sicut enim in omnibus pecoribus non est inventum viro adjutorium simile sibi, nisi de illo detractum in conjugium formaretur; ita menti nostræ, qua supernam consulimus veritatem, nullum est ad usum rerum temporalium, quantum naturæ hominis satis est, simile adjutorium ex animæ partibus quas communes cum pecoribus habemus. Ideoque rationale nostrum, non ad unitatis divortium separatum, sed in auxilium societatis quasi derivatum, in suo dispertitur officio. Et sicut una caro est duorum in masculo et in femina, sic intellectum nostrum et actionem, sive rationem et appetitum rationalem, vel si aliquo modo significantius dici possunt,

Gen. II, 24. una mentis natura complectitur, ut sicut de illis dictum est, Erunt duo in carne una, sic et de his dici possit, Duo in mente una. Ecce ex his aperte intelligi potest qualiter in anima hominis exsistat imago illius conjugii, et qualiter in singulis nostrum spiritualiter sint illa tria, scilicet vir, mulier, serpens.

### H. *Qualiter per illa tria in nobis consummetur tentatio.*

Nunc superest ostendere quomodo per hæc tria in nobis consummetur peccatum : ubi agnosci poterit, si diligenter intendatur, quid sit in anima mortale vel veniale peccatum. Ut enim ibi serpens suasit mulieri, et mulier viro, ita et in nobis sensualis motus, quum illecebram peccati conceperit, quasi serpens suggerit mulieri, scilicet inferiori parti rationis, id est rationi scientiæ : quæ si consenserit illecebræ, mulier edit cibum vetitum. Post de eodem dat viro, quum superiori parti rationis, id est rationi sapientiæ, eamdem illecebram suggerit : quæ si consentit, tunc vir etiam cum femina cibum vetitum gustat. Si ergo in motu sensuali tantum peccati illecebra teneatur, veniale ac levissimum est peccatum. Si vero inferior pars rationis consenserit, ita ut sola cogitationis delectatione sine voluntate perficiendi teneatur, mulier sola manducavit, non vir, cujus auctoritate cohibetur voluntas, ne ad opus usque perveniat. Si vero adsit plena voluntas perficiendi, ut si adsit facultas, ad effectum perducatur, vir quoque manducat, quia superior pars rationis illecebræ consensit; et tunc est damnabile et grave peccatum. — Quando autem mulier sine viro gustat, aliquando est mortale aliquando veniale peccatum. Ut enim dictum est, tunc mulier sine viro gustat, quum ita delectatione cogitationis peccatum tenetur, ut faciendum non decernatur; vel quum quidam terminus et mensura peccato adhibetur a viro, ut non liceat mulieri effrenata libertate in peccatum progredi. Si ergo peccatum non diu teneatur delectatione cogitationis, sed statim ut mulierem tetigit, viri auctoritate repellatur, veniale est. Si vero diu in delectatione cogitationis teneatur, etsi voluntas perficiendi desit, mortale est, et pro ea damnabitur simul vir et mulier, id est totus homo : quia et tunc vir non sicut debuit mulierem cohibuit, unde potest dici consensisse.

### I. *Repetitio summam perstringens.*

Itaque, ut breviter summam perstringam, quando peccatum ita in anima concipitur ut illud facere disponat vel etiam perficiat, aliud frequenter, aliud semel, vel etiam quando delectatione cogitationis diu tenetur, mortale est. Quum vero in sensuali motu tantum est, ut prædiximus, tunc levissimum est, quia ratio tunc non delectatur. Ideo autem supra dixi, aliud frequenter, aliud semel : quia ut quibusdam placet, quædam sunt quæ si tantum semel fiant vel facienda disponantur, damnant; quædam vero non, nisi sæpius fiant vel facienda decernantur, ut de otioso verbo et hujusmodi.

Hæc autem Augustinus in duodecimo libro de Trinitate tradit ita : Sicut in illo conjugio primorum hominum serpens manducandum persuasit, mulier autem non manducavit sola, sed viro suo dedit, et simul manducaverunt; ita et in quodam secreto conjugio, quod in uno homine geritur et dignoscitur, quum rationi scientiæ, quæ in rebus temporalibus agendis ratiocinandi vivacitate versatur, animalis sensus ingerit quamdam illecebram, tunc velut serpens alloquitur feminam. Huic autem illecebræ consentire, de ligno vetito est edere. Sed iste consensus si sola cogitationis delectatione contentus est, superiori vero auctoritate ita retinentur membra ut non exhibeantur arma iniquitatis peccato, sic habendum æstimo velut si lignum vetitum mulier sola comederit. Si autem in consensu illo ita decernitur quodque peccatum, ut si sit potestas, etiam opere impleatur, intelligenda est mulier dedisse viro suo simul edendum illicitum cibum. Neque enim potest peccatum non solum cogitandum suaviter, verum etiam perpetrandum efficaciter mente decerni, nisi et illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat. Nec sane quum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen et volvens libenter quæ statim ut attigerunt animum, respui debuerunt, negandum est esse peccatum, sed longe minus quam si et opere statuatur implendum. Et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum et dicendum : Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Neque enim, sicut in illis duobus primis hominibus personam suam quisque portabat, et ideo si sola mulier cibum edisset illicitum, sola utique mortis supplicio plecteretur; ita dici potest in homine uno, si delectationibus illicitis, a quibus continuo se deberet avertere, cogitatio libenter sola pascatur, nec facienda decernantur mala, sed tantum suaviter in recordatione teneantur, quasi mulierem sine viro posse damnari. Absit hoc credere. Hic quippe una persona est, unus homo est, totusque damnabitur, nisi hæc quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur. — Idem quoque in libro contra Manichæos de hoc eodem sic ait : Apostolus dicit, Secundum principem potestatis aeris hujus, spiritus qui nunc operatur in filios diffidentiæ. Numquid ergo visibiliter eis apparet, aut quasi corporeis locis accedit ad eos et operatur? Sed miris modis per cogitationem suggerit quidquid potest : quibus suggestionibus resistendum est. Non enim ignoramus astutias ejus. Quomodo enim accessit ad Judam, quando ei persuasit ut Dominum traderet? Numquid in locis, aut per hos oculos ei visus est? Sed utique (ut dictum est) in cor ejus intravit. Repellit autem illum homo, si paradisum mentis custodiat. Posuit enim hominem Deus in paradiso, ut operaretur et custodiret illum : quia sic Ecclesiæ dicitur in Canticis canticorum, Hortus conclusus, fons signatus : quo utique non admittitur perversitatis ille persuasor, sed tamen per mulierem decipit. Non enim etiam ratio nostra deduci ad consensum peccati potest, nisi quum delectatio mota fuerit in illa parte animi quæ debet obtemperare rationi tanquam rectori

Aug. de Trinitate, lib. XII, n. 27. — *Rom.* VI, 13. — Aug. op. cit. n. 18. — *Matth.* VI, 12. — Aug. de Genesi cont. Manich. lib. II. n. 20. — *Ephes.* II, 2. — II *Cor.* II, 11. — *Joann.* XIII, 2. — *Luc.* XXII, 3. — *Gen.* II, 15. — *Cant.* IV, 12. — Aug. op. cit. n. 21.

viro. Etiam in unoquoque nostrum nihil aliud agitur nunc, quum ad peccatum quisque delabitur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente, muliere et viro. Nam primo fit suggestio, sive per cogitationem, sive per sensus corporis, vel videndo, vel tangendo, vel audiendo, vel gustando, vel olfaciendo : quæ suggestio quum facta fuerit, si cupiditas nostra non moveatur ad peccandum, excluditur serpentis astutia ; si autem mota fuerit, quasi jam mulieri persuasum erit. Sed aliquando ratio viriliter etiam commotam cupiditatem refrenat atque compescit : quod quum fit, non labimur in peccatum, sed cum aliquanta luctatione coronamur. Si autem ratio consentiat, et quod libido commoverit faciendum esse decernat, ab omni vita beata tanquam de paradiso expellitur homo. Jam enim peccatum imputatur, etiam si non subsequatur factum, quando rea tenetur in consensione conscientia.

### K. *Quare hæc de animæ partibus dixit.*

Hæc de animæ partibus interseruimus, ut ipsius animæ natura plenius cognosceretur, et secundum quam sui portionem in ea sit liberum arbitrium intelligatur, scilicet secundum rationem, qua omne peccatum mortale geritur, sed non omne veniale, illud scilicet quod in solo motu sensualitatis exsistit.

### L. *Quod sensualitas sæpe in Scriptura aliter quam supra accipitur, scilicet ut etiam inferior rationis portio ejus nomine intelligatur.*

Non est autem silentio prætereundum, quod sæpe in Scriptura, nomine sensualitatis, non id solum in anima quod est nobis commune cum pecore, sed etiam inferior portio rationis quæ temporalium dispositioni intendit, intelligitur. Quod diligens lector, in locis Scripturæ ubi de ipsa fit mentio, vigilanter annotet.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS VICESIMÆ QUARTÆ

EXPEDITIS quæstionibus quæ circa tentationem et transgressionem primorum parentum a quibusdam moventur, et ostenso qualis et quanta scientia fuerit in eisdem, nunc declaratur qualiter in naturalibus viribus erant dispositi. Et primo inquirit, quale posse collatum fuit ipsis ante tentationem et casum : an scilicet per illud poterant stare ac tentationi resistere; deinde, an etiam per illud potuerunt mereri. Consequenter incipit tractare de libe- A ro arbitrio ac sensualitate, quid sint. Tandem pandit qualiter in nobis sit modus, ordo et gradus tentationis, conformis ordini tentationis primi parentis.

## QUÆSTIO PRIMA

HIC quæritur primo, **Utrum homo sit creatus in gratia gratum faciente virtutibusque infusis.**

B Quæ quæstio eamdem pene habet responsionem cum ea qua supra de angelis est quæsitum, an creati fuerunt in gratia. Et nunc supra ex Thoma est introductum, dist. IV, q. 2. p. 212 B.

quod originalis justitia sine gratia gratum A faciente esse non potuit. Verum de hoc nunc plenius est scrutandum. Tamen hæc quæstio etiam infra, distinctione vicesima nona, habet locum, et potest pene eisdem rationibus persuaderi quod non, quibus probatum est supra, angelos non fuisse in gratia tali creatos. Originalis quoque justitia et naturalis integritas ipsius naturæ, ac naturales virtutes fecerunt primum hominem Deo acceptum, nec potuit condemnari cum hujusmodi donis. Ergo salvatus fuisset in eis et cum ipsis, quum in adultis B non sit medium inter esse dignum amore aut odio, similiter nec inter salvari et condemnari.

Summm. th. 2ª part. q. 90. Ad hoc respondet Albertus : Dicendum quod in gratia gratis data secundum virtutes naturales factus est homo. Ait quippe Magister in littera : Homini datum est in creatione per gratiam auxilium, et collata potentia qua poterat stare, id est, ab eo quod accepit non declinare. Quod probat per Augustinum, ut habetur in littera. C Porro gratia dicitur tribus modis, ut in-
Jacob. I, 17. nuit Glossa super illud Jacobi, Omne datum optimum, et omne donum perfectum, etc., quo asserit Glossa : Data optima sunt quæ dantur cum natura, et elevant naturales potentias ad actus perfectos secundum naturam, ut bonum ingenium, ordinata voluntas, luminosus intellectus, clarus sensus, perfecta discretaque ratio, naturæ habilitas ad virtutes, secundum quod virtus est extremum potentiæ in bono, ut dicitur Ethicorum secundo. Et in gratia D tali creatus est homo, prout in textu probatur per verba Augustini in libro de Correptione et gratia. Secundo dicitur gratia, quod superadditur talibus adjutoriis potentiarum, et elevat ipsas potentias ad meritorios actus : et hæc est gratia gratum faciens, in qua non est creatus Adam, secundum Augustinum. Dederat enim ei Deus unde posset stare, non unde ad meritum posset proficere. Et hujus assignari solent tres causæ : quia scilicet in hoc relucet omnipotentia Creatoris, sapientia et bonitas : omnipotentia, in creatione naturæ; sapientia, in ordinatione ejus ad gratiam, et utriusque ad gloriam; bonitas, in hoc quod perfecit naturam per gratiam gratum facientem gradatim. Unde tertia gratia est gratia consummans ad meritum. Hæc Albertus.

Concordat Alexander, qui primo hic investigat, an primus homo ex acceptis in sua conditione fuit Deo acceptus et gratus. Atque post longam ad utramque partem disputationem, hoc potius tenet, quod non, proprie loquendo de acceptatione, secundum quam nulla creatura rationalis sit Deo accepta nisi per supernaturalia dona gratiæ gratum facientis et caritatis fideique formatæ, per quæ dona gratuita creatura rationalis consecratur in templum et sponsam, amicam et filiam Creatoris. Sed ad satisfaciendum auctoritatibus multis et evidentibus quæ oppositum videntur prætendere, dicit quod acceptatio interdum extensius sumitur pro quacumque complacentia, dilectione vel approbatione. Sic enim complacent Deo opera sua, et diligit Sap. XI, 25.
cuncta quæ fecit, nullumque bonum etiam bonitate naturalium virtutum, nec bonum ex genere, dimittit irremuneratum.

Deinde inquirit, utrum primus homo ex donis acceptis in sua conditione seu creatione potuit in bono proficere. Ad quod respondet, quod loquendo de profectu meritorio vitæ æternæ, non potuit hoc, quia non fuit creatus in gratia gratum faciente et caritate, sine quibus nemo potest taliter promereri, sed indiget gratia tali, et etiam in statu innocentiæ eguit ea : tum ex parte Dei retribuentis, qui bonorum nostrorum Ps. XV, 2.
non eget, nec per ea sola obligatur nos acceptare secundum rationem dati et accepti; tum ex parte retributionis, quæ est æterna et supernaturalis felicitas, quæ per naturalia sola obtineri non valet. Idcirco ad hoc quod aliquod opus bonum creaturæ placeat Deo ad remunerandum in cœlo per fruitionem beatam, necesse est quod influentia suæ gratuitæ bonitatis in homi-

ne operante præcedat, per quam creatura A Creatori grata exsistat : quia non acceptat operationem, nisi primo acceptet operantem, juxta quod legitur : Respexit Deus ad Abel et ad munera ejus. — Hæc Alexander. Qui nihilo minus post hæc dicit probabilius ac verius esse, quod ante lapsum suum ipse Adam habuit gratiam gratum facientem, non ex conditione, ita quod in ea creatus exstiterit, sed quod post creationem suam et ante transgressionem meruerit eam. Et de hoc infra tangetur.

*Gen.* IV, 4.

Denique scriptis his Alexandri concor- B dant per omnia dicta Bonaventuræ, infra distinctione vicesima nona, ubi sub eadem pene forma verborum respondet ad quæsita prætacta, per verba magistri sui Alexandri : Quidam, inquiens, dicere voluerunt, quod homo fuit creatus non solum in naturalibus, verum etiam in gratuitis, tum propter Dei liberalitatem, tum propter hominis idoneitatem. Sed quia Sanctorum auctoritates videntur sonare contrarium, alia exstat communior opinio atque probabilior, quod homo prius tempore habuit C naturalia quam gratuita. Et juxta opinionem hanc, in statu innocentiæ distinguuntur tempora duo : unum, in quo primus homo habuit naturalia tantum; aliud, in quo habuit naturalia atque gratuita simul. Primum fuit ab instanti suæ creationis usque ad momentum in quo gratiam gratum facientem meruit ac recepit. Secundum fuit ab illo momento usque dum per consensum impietatis transgressus est. Et per distinctionem hujus duplicis temporis, dissolvitur apparens contrarietas in D verbis Sanctorum. Quidam enim affirmare videntur, quod habuit gratiam et virtutes in innocentiæ statu, quidam quod non, et utrique verum dicunt pro diversis temporibus. Hæc Bonaventura.

At vero sanctus Doctor circa hæc aliter sentiens : Triplex, inquit, opinio est hic. Una, quod homo in primo statu gratiam non habuit, nec virtutes gratuitas. Omnes vero auctoritates Sanctorum quas Magister adducit ad probandum virtutes in eo fuisse, de naturalibus exponunt virtutibus, quæ propter humanæ integritatem naturæ fuerunt excellentissime in primo homine. Sed hoc non videtur auctoritatibus convenire, in quibus fertur quod Adam habuit caritatem, quæ sine gratia non habetur. — Alii statum innocentiæ in duos distinguunt seu dividunt status, dicentes quod homo in principio suæ creationis in naturalibus tantum sit productus, postmodumque ante lapsum suum consecutus sit gratiam. Atque per hanc distinctionem varia dicta Sanctorum concordare nituntur. Sed nec hoc dictis Sanctorum et doctorum convenire videtur, qui de statu innocentiæ quasi de uno statu indistincto loquuntur. Hinc ista opinio non magnæ exstat auctoritatis. — Alii ergo dicunt, quod homo in gratia est creatus. Quod satis consonat Augustino, dicenti res simul tempore factas, et in materia ac forma distinctas. Prima autem opinio magis congruit positioni dicentium creaturas per successionem temporum fuisse perfectas. Verumtamen quæ harum opinionum sit verior, ratione multum efficaci nequit probari, sicut nec aliquid horum quæ ex sola Dei voluntate dependent. Nihilo minus hoc probabilius est, quod quum homo creatus fuerit in naturalibus integris, quæ otiosa esse non poterant, in primo instanti creationis suæ ad Deum conversus, sit gratiam consecutus. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione nonagesima quinta : Aliqui, ait, dicunt art. 1. quod primus homo non fuit creatus in gratia, postmodum tamen collata sit ei gratia antequam peccavit. Sed quod cum gratia factus sit, videtur requirere rectitudo status in quo Deus condidit eum, secundum illud Ecclesiastæ : Deus fecit *Eccle.* VII, 30. hominem rectum. Erat namque hæc rectitudo, quod ratio subdita fuit Deo, inferioresque vires rationi, ac animæ corpus : quæ subjectio non exstitit naturalis, alioqui post culpam mansisset, quum et in dæmonibus naturalia manserint dona. Fuit ergo subjectio illa effectus et donum gra-

tiæ supernaturalis. Propter quod tertiodecimo de Civitate Dei disserit Augustinus : Facta transgressione, confestim Dei gratia deserente, motum senserunt carnis inobedientis. Quo datur intelligi, si gratia deserente facta est inobedientia carnis ad animam, quod per gratiam animæ inexsistentem inferiora ei subdebantur.

Sed his objici potest primo, quia in Quæstionibus veteris Testamenti asserit Augustinus, quod Adam non habuit Spiritum Sanctum. Magister quoque testatur, quod homini in sua creatione datum est unde posset stare, non unde posset proficere. — Secundo, ad hoc quod aliquis accipiat gratiam, consensus requiritur ex parte recipientis, quum per gratiæ susceptionem fiat spirituale matrimonium inter Deum et animam : ad matrimonium vero consensus exigitur; consensus vero non est nisi rei præexsistentis : ergo homo non accepit gratiam in primo suæ creationis instanti.

Dicendum ad primum, quod Augustinus vult dicere, quod in Adam non fuit Spiritus Sanctus eo modo quo nunc est in ipsis fidelibus, qui statim post mortem admittuntur ad perceptionem æternæ hereditatis. Magister autem loquitur secundum opinionem dicentium hominem creatum in naturalibus tantum. — Ad aliud, quod quum motus voluntatis non sit continuus, nil prohibet primum hominem in primo instanti suæ creationis gratiæ consensisse. — Hæc idem in Summa.

Præterea Petrus videtur hic parumper a Thoma recedere : Quidam, inquiens, dixerunt quod tam angelus quam homo in gratia conditus fuit. Quod non videtur, quoniam Augustinus expresse dicit, quod homo habuit a creatione unde stare, non unde pedem movere potuit. Hinc alii probabilius dicunt, quod nec angelus, nec homo, a principio suæ creationis habuit gratiam; sed creatus, in primo suæ voluntariæ conversionis actu ad Deum, gratiam accepit. Gratia quippe quum sit in anima tanquam in subjecto voluntario, non naturali, voluntariam dispositionem requirit. Hæc Petrus. Qui in isto Alexandrum et Bonaventuram sequitur. — Concordat Richardus.

Et quælibet harum trium opinionum suos habet sequaces. Videtur autem positio illa Thomæ verior esse, quia doctoribus magnis et sanctis amplius consona : quia non solum dicunt primum hominem ante lapsum habuisse caritatem et gratiam, imo insuper protestantur quod a suo Creatore factus sit virtuosus, ita quod virtutes ei sunt concreatæ; nec in innocentiæ statu distinguunt tempora duo. Et certum est quod tales theologi de virtutibus eloquendo, per virtutes intelligunt virtutes gratuitas et infusas, creaturam suo Creatori acceptam reddentes. Denique, quum gratia nominetur quoniam gratis datur, quanto plus alicui sine ejus prævia dispositione aut meriti congruitate confertur, tanto plus ratio gratiæ convenit ei, nec oportet quod voluntariam dispositionem requirat in omnibus. De concreata autem virtuositate primi hominis Damascenus apertissime scribit libro secundo : Fecit igitur Deus hominem innocentem, rectum, virtuosum, omni virtute decoratum, omnibus bonis comatum velut alium angelum, et spiritum propter gratiam, deificatum participatione illuminationis divinæ, potentem in bono proficere Dei gratia cooperante. Magister quoque infra, distinctione vicesima nona, evidentes ponit auctoritates ad probandum, quod Adam in statu innocentiæ gratiam habuit ac virtutes. Sed et super illud Lucæ, Qui etiam exspoliaverunt eum, asserit Glossa, quod homo primus exspoliatus fuit gratuitis, et vulneratus in naturalibus. Sanctus item Bernardus fatetur : Quum hominum æmulus videret patrem nostrum Adam caritate circumdatum, ac omni virtute vestitum, et hoc hominem accepisse terrenum quod per superbiam ipse amisit, invidit ei insatiabilis homicida. — Quod ergo objicitur, quod Adam non habuit unde pedem movere posset, non est ita intelligendum, quod non habuit gratiam qua posset proficere,

*Luc.* x, 30.

sed quod nec illa sibi suffecit sine actuali
motione Spiritus Sancti. Nempe ut ait An-
tisiodorensis in Summa sua, libro secun-
do: Opus meritorium semper est ex tribus,
videlicet, ex libero arbitrio originaliter, et
ex gratia elicitive, atque a Deo principa-
liter movente.

## QUÆSTIO II

**S**Ecundo quæritur, **An homo in sta-
tu innocentiæ sine gratia gra-
tum faciente potuit peccata vitare
tentationibusque resistere.**

Videtur quod non, quia nil facit ratio-
nalem creaturam displicentem Deo et a
Deo distantem, seu felicitate indignam, ni-
si peccatum. Propter quod loquitur Isaias:
*Is.* XXVII, 9. Et iste omnis fructus, ut deleatur iniqui-
*Ibid.* LIX, 2. tas; itemque, Iniquitates vestræ diviserunt
inter Deum vestrum et vos, et peccata ve-
stra absconderunt faciem ejus a vobis. Si
igitur homo in statu innocentiæ sine su-
pernaturalibus donis caritatis et gratiæ
potuit vitare peccata, potuit per naturalia
dona salvari et acceptari a Deo, teste Apo-
II *Tim.* II, 5. stolo: Nemo coronabitur nisi qui legitime
certaverit. Ergo legitime certans coronari
meretur; qui autem tentationibus resistit
ac prævalet, legitime certat. Si igitur ho-
mo ex naturalibus seu aliis donis, non ad-
juncta caritate et gratia, potuit tentatori
reluctari ac prævalere, potuit sine caritate
ac gratia æternam promereri ac adipisci
coronam. Ad hoc valet quod in Apocalypsi
*Apoc.* II, 7. Dominus loquitur: Vincenti dabo edere
de ligno vitæ quod est in paradiso.

In oppositum sunt quæ habentur in lit-
tera, utpote, quod homo per dona a Deo
accepta potuit in statu primo stare et ma-
lo resistere, ac peccata vitare, non tamen
in bono proficere aut mereri.

Ad hoc Bonaventura respondet: Homi-
nem posse diabolicæ tentationi sine gratia
gratum faciente resistere, intelligi potest
dupliciter: primo sic, quod continuatio
A divinæ influentiæ excludatur; secundo ita,
quod excludatur appositio gratiæ novæ.
Primum simpliciter impossibile est: nun-
quam enim liberum arbitrium malæ sug-
gestioni resisteret, nisi omnipotens Deus
suæ bonitatis influentia illud conservaret
in bono. Secundo modo veritatem habet
pro innocentiæ statu. Quemadmodum enim
habetur in littera, magna fuit in primo
homine immunitas liberi arbitrii ab omni
corruptione et culpa, naturaliumque po-
tentiarum animæ sinceritas atque vivaci-
B tas: et per hoc evitare potuit ac repellere
diabolicam suggestionem, nec indigebat ad
hoc sibi apponi gratiam novam, quum re-
spectu hujus nulla esset in eo difficultas.
Unde secundum Anselmum, liberum arbi-
trium est potestas servandi justitiam pro-
pter se. Verumtamen post transgressionem
istud non valet liberum arbitrium, propter
infirmationem et vulnerationem naturæ,
quæ jam ex se vehementer inclinatur ad
mala. Quamvis etiam liberum arbitrium
ita queat tentationi resistere, non tamen
C potest eam proprie sine gratia superare:
quia tunc proprie adversarium quis supe-
rat, dum oppositum ejus assequitur ad
quod ille trahere nitebatur, hoc est, dum
gratiam aut salutem acquirit, seu meritorie
operatur: quod opponitur miseriæ et dam-
nationi, ad quas perducere conabatur dia-
bolus. Idcirco non sequitur quod homo ex
naturalibus mereri valeat aut salvari. Per
hoc objecta solvuntur. Hæc Bonaventura.

Consonat Alexander, ex cujus scripto
totum quod Bonaventura inducit, sum-
D ptum est. Et addit Alexander: Secundum
Augustinum in libro de Correptione et
gratia, tunc dederat Deus homini bonam
voluntatem: in illa quippe fecerat eum,
qui fecit eum rectum. Dedit et adjutorium,
sine quo in ea non potuit permanere: quia
non deerat adjutorium per quod posset et
sine quo non posset bonum perseveranter
tenere. Etenim primus homo conditus fuit
in gratia, eo modo quo gratia communiter
sumitur, prout comprehendit quidquid est
additum naturalibus, et quod additum est

libero arbitrio, disponens ac faciens ad rectitudinem ejus. Nota igitur, quod primus homo duplicem habuit gratiam in primo statu, antequam habuit gratiam gratum facientem, utpote : gratiam gratis datam (gratia communiter sumpta, sicut jam dictum est), et gratiam super infusam, quæ erat continua influentia virtutis a prima causa. Itaque donum et adjutorium per quod primus homo potuit stare, fuit libertas arbitrii ab omni corruptione ac labe immunis, voluntatisque rectitudo, atque omnium naturalium potentiarum animæ sincera vivacitas. Hæc Alexander.

Præterea tangi hic possent quæ Henricus in suis Quodlibetis inserit. Siquidem
q. 20. Quodlibeto quinto sciscitatur, utrum adultus sine gratia possit vitare peccata mortalia. Et respondet catholice, quod in statu naturæ destitutæ et lapsæ non potest homo diu, imo nec vere, pœnitere neque resurgere a peccatis, prout hoc infra clarius exponetur. Quodlibeto etiam sexto quærit,
q. 11. utrum originalis justitia includebat donum infusum, hoc est, an sine gratia gratum faciente poterat esse. Circa quod scribit : Justitia originalis, quantum est ex natura rei, appellari potest rectitudo naturalis ipsius voluntatis absque omni alio dono : sicque nullum donum infusum includit. Talis vero rectitudo est quid realiter distinctum a voluntate : aliter voluntas manens non posset eam amittere; et est ut qualitas quædam in quantitate spirituali, quemadmodum rectitudo in linea est qualitas in quantitate, et incurvatio ipsa est præternaturalis, quemadmodum in virga pullulante ex radice. Sicque respiciendo ad essentiam voluntatis, donum hoc fuit necessarium ei, quo erat in rectitudine hac creata : propterea illud custodire tenebatur, et ejus amissio fuit peccatum. Si vero originalis justitia nominet illud per quod homo potuerit stare semper, et nunquam peccare, necessario includit donum gratuitum, quia ad hoc natura nuda non sufficiebat. Quumque originalis justitia donum includit, non vocatur præcise
A ipsum donum : imo ipso per intellectum subtracto, adhuc staret natura in rectitudine naturali. Sed donum una cum rectitudine naturali, dicitur sic originalis justitia, cui opponitur injustitia, quæ consistit in utriusque carentia et necessario ponit in voluntate obliquationem rectitudini naturali contrariam, ita ut originalis injustitia dicat vulnerationem in naturalibus et spoliationem in gratuitis. Quumque originalis justitia, secundum quod includit donum infusum, necessario simul includit
B rectitudinem naturalem; sed prout dicit solum rectitudinem illam, non de necessitate includit donum : prior ergo atque simplicior est ratio ejus, prout denotat rectitudinem illam, quam prout includit donum. Quare quum esse originale secundum quod originale, includat rationem illius prioris et simplicioris, videlicet naturalis rectitudinis ; idcirco absolute loquendo, quantum est ex impositione nominis, justitia originalis donum aliud non includit, quamvis quoad usum et aliquas
C conditiones sive effectus, donum supernaturale præfatum includat hæc originalis justitia. — Hæc Henricus. Cujus responsio videtur satis obscura. Verum ex infra dicendis veritas super his clarius elucebit.

Insuper Thomas : Hominem (inquit) non posse vitare peccata, intelligi potest dupliciter. Primo, quod per violentiam ad peccandum impellatur : quod libertati repugnat arbitrii, quæ coactionem non patitur. Secundo, quod liberum arbitrium ad malum inclinetur per habitum aliquem aut pas-
D sionem cui liberum succumbit arbitrium. Et nullo horum modorum primus homo peccata vitare non potuit, quoniam integrum habuit arbitrium liberum, nec passiones in eo fuerunt inclinantes ad malum, nec habitus malus naturam deordinans : quæ omnia ex peccato sunt consecuta. Hinc non solum habuit quod peccato resistere potuit, imo etiam quod hoc faciliter quivit, atque ex hoc gravior fuit ejus offensa. Denique quod scriptum est, Vincenti dabo *Apoc.* II, 7.
edere, etc., intelligitur de victoria quæ

procedit ex caritate et gratia, cui soli debetur vitæ corona. Nam et iniqui interdum quibusdam tentationibus resistunt ac prævalent. Hæc Thomas in Scripto. — Idem Petrus.

Richardus quoque : Primi (inquit) parentes, in statu innocentiæ, per liberum arbitrium sine gratia gratum faciente potuissent resistere omni malo culpæ, tam mortalis quam venialis, quia peccare est recedere ab eo quod est secundum naturam bene institutam et integram; ad quem recessum compelli non potuissent violenter propter arbitrii libertatem, nec inclinationem ab intra habuissent propter naturæ integritatem et rectitudinem, quæ fuit in eis per originalem justitiam : quam magis puto fuisse gratiam gratis datam, quam gratiam gratum facientem. Verumtamen non puto quod per pura naturalia potuissent resistere omni motui vitioso, quoniam vires inferiores a suis moverentur objectis præter et contra imperium rationis ac voluntatis : quæ vires subjectæ fuerunt plenarie rationi ac voluntati per donum illud supernaturale quod voco originalem justitiam, quam non credo fuisse gratiam gratum facientem. Hæc Richardus.

Summ. th. 2a part. q. 90. Concordat Albertus, et addit : Adjutorium Creatoris multiplex est. Unum per solam influentiam divinæ virtutis conservantis in esse. Aliud est gratia gratis data naturalibus superaddita, quam etiam habuit Adam, ut in præcedenti patuit quæstione. (p. 265 B.) Nec sine his duobus auxiliis posset quis conservari aut peccata cavere. Tertium est gratia gratum faciens. Hæc Albertus. — Concordant Durandus, Hannibal, aliique communiter; et de hoc infra tractabitur.

## QUÆSTIO III

TErtio quæritur, **Quid sit liberum arbitrium.**

Quum enim in superiori parte animæ non sint nisi duæ potentiæ realiter ab invicem distinctæ, intellectus videlicet et voluntas, ita tamen, quod intellectus in intellectum agentem et intellectum possibilem ab invicem realiter differentes dividitur (quod totum super primum ostensum est) : (Cf. t. XIX, p. 277 B' et s.) hinc quæritur, quid sit liberum arbitrium. Nempe si nominat naturalem potentiam, aut erit intellectus, aut voluntas, aut utraque vis : sicque non esset quid unum simpliciter, sed aggregative.

Quæritur quoque, cur philosophi rerum naturam diligenter scrutati, de libero arbitrio non inveniuntur locuti. Et breviter quæritur quid sit, hoc est, an sit potentia, an potius habitus virium prætactarum.

Circa hæc scribit Antisiodorensis in Summa sua, libro primo : Quum liberum arbitrium æque se habeat ad bonum et ad malum, quæritur cur potius dicatur bonum quam malum : imo quum pronius sit ad malum quam ad bonum, videtur quod malum dicendum sit; est etiam principium primum malorum, non bonorum. Ad quod dicendum, quod naturaliter et per se ordinatum est et datum ad bonum eligendum ac faciendum, potius quam ad malum. Sed contingit ipso abuti, et ex hoc quod potest quis ipso abuti et tamen recte utitur, eo amplius commendatur, secundum illud Ecclesiastici : Qui potuit transgredi, et non est transgressus; et facere mala, et non fecit. (Eccli. XXXI, 10.) Est autem liberum arbitrium, ut asserit Augustinus, facultas voluntatis et rationis, qua bonum eligitur gratia adsistente, et malum gratia desistente. Quum igitur duos habeat actus, videlicet velle et discernere, et diversitas potentiarum noscatur ex diversitate actuum, apparet quibusdam quod neque sit ratio, nec voluntas, sed potentia mixta ex illis. Qui eodem modo dicere possent, quod ex illis tribus fit quarta. Quumque nequeant assignare actum proprium illius potentiæ, dicunt alii quod sit specialis potentia, utpote potentia eligendi. Verum contra hoc est, quod secundum Damascenum, liberum arbitrium libere consiliatur, inqui-

rit, judicat, vult; consiliari autem, inquirere, judicare, actus sunt rationis : ergo non est alia a ratione potentia. Actus quoque eligendi, necessario est annexus his actibus, et ejusdem potentiæ est. Potentiæ quippe diversificantur per actus tanquam per fines ad quos sunt, quia essentia potentiæ non aliud est quam habitudo ad actum. Dicimus ergo, quod liberum arbitrium est idem quod ratio, estque potentia eligendi; et eligere est alicui deliberatorum aut consiliatorum consentire. Ideo subtilissime loquitur Augustinus, quod liberum arbitrium est facultas voluntatis ac rationis. Ratio enim sumitur pro discretione, voluntas pro inclinatione in alterum. Ratio autem est optimum et imperantissimum in anima, et ipsa est rex et vir in animæ regno. Libertas demum arbitrii est habilitas eligendi quod synderesis dictat. Est quippe triplex libertas in libero arbitrio, scilicet : libertas a necessitate, a peccato, et a miseria. Libertas a necessitate est duplex : una a necessitate inevitabilitatis, et hæc non est in diabolo, quia inevitabiliter peccat; alia a necessitate coactionis extrinsecæ, et hæc est in omni habente liberum arbitrium. At vero libertas a peccato est magna nobilitas et vera
*Joann.* VIII, 34. libertas : quia qui facit peccatum, servus
*Prov.* XIV, 34. est peccati. Et Salomon loquitur : Miseros facit populos peccatum. Libertas vero a miseria est in patria Beatorum. Hæc Antisiodorensis.

Qui de his plura conscribit. Sed scripta ejus in dictis aliorum nunc introducendis, plenius clariusque habentur. Etenim Alexander, qui in scriptis suis scripta Antisiodorensis includit, quærit, an liberum arbitrium sit habitus. Et respondet : Liberum arbitrium est potentia habitualis pro libito eligentis, atque ex hoc quod habitualis est, habet quod facile exit in actum : hinc propter convenientiam quam habet cum habitu naturali faciliter exeundo in actum, frequenter nominatur habitus. Propter quod dicit Bernardus, quod est habitus animi liber sui. Si autem ob-

A jiciatur, quod potentia non exit de facili in actum; dicendum, quod non est verum de potentiis voluntariis : imo hæ sine habitu superaddito de facili egrediuntur in actum, quia immateriales sunt, secundum Philosophum. Denique triplex est libertas, videlicet, naturæ et gratiæ ac gloriæ. Unde quod Augustinus in Enchiridio loquitur, Homo male utens libero arbitrio, perdidit se et ipsum : intelligitur de perditione seu amissione libertatis gratiæ et gloriæ, non naturæ. Si denuo objiciatur, quia potentia
B non recipit magis et minus, nisi ratione inclinationis ad actum, quod est per habitum : ergo quum liberum arbitrium recipiat magis et minus, quia liberius est in uno quam in alio, ergo non est potentia. Respondendum, quod liberum arbitrium medium est inter essentiam et actum : potest igitur accipi prout se tenet immediate ad essentiam, sicque non suscipit magis et minus; vel ut est principium actus, et ita liberius exstat in uno quam in alio. Et secundum hoc accipi po-
C test dupliciter : primo, quantum ad terminum a quo; secundo, quantum ad terminum ad quem. Secundum primum modum accipitur ista divisio liberi a coactione, a peccato, a miseria; quantum autem ad terminum ad quem, dividitur in liberum confirmatum in bono, et in non confirmatum : et quoad hoc, simpliciter dicitur magis et minus.

Secundo quærit, utrum liberum arbitrium sit una potentia, vel plures. Videtur quod plures, quoniam secundum Augusti-
D num, liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis, quæ sunt distinctæ potentiæ. Damascenus quoque ait libro secundo, de libero arbitrio : Libere appetit, libere judicat, libere impetum facit, libere disponit, libere vult, libere quoque inquirit. Quumque isti sint diversarum actus potentiarum, videtur liberum arbitrium plures esse potentiæ. — Ad hoc respondendum, ex his quæ loquitur Augustinus in libro de Quinque responsionibus : Quum loquimur de libero arbitrio, non de parte ani-

mæ loquimur, sed de toto. Hinc dicimus, quod liberum arbitrium continet in se omnes vires, secundum quas est meritum sive demeritum; non tamen idcirco est plures potentiæ essentialiter, sed est plurium potentiarum. Specialiter quoque dicitur facultas voluntatis et rationis, quia in his duabus potentiis primo ac principaliter est libertas : est enim rationis ut consiliantis, voluntatis tanquam moventis; atque per has duas vires descendit libertas ad alias vires.

Tertio quærit, utrum liberum arbitrium sit ratio, vel voluntas, vel potentia distincta ab illis. Videtur quod sit voluntas, quum asserat Damascenus : Nil aliud voco liberum arbitrium, quam voluntatem. Quod autem sit ratio, apparet ex hoc quod in libro Quinque responsionum disserit Augustinus : Liberum arbitrium dicitur ab arbitrando, quia hinc nomen accepit, quod rationali parti denuntiet quid eligat, quid recuset. Et secundum Bernardum, arbitrium idem est quod judicium. — Et respondendum, quod liberum arbitrium est universaliter imperans; et quemadmodum motor cœlestis præsidet toti orbi, sic istud motor est universaliter imperans. Verum sicut mens interdum comprehendit totam cogitativam (sicque ait Magister, imo et Augustinus, quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens), quandoque vero accipitur distincte pro uno illorum; similiter ex parte motivæ liberum arbitrium quandoque sumitur indistincte, sicque est potentia animæ universalis, et actus ejus sunt actus virium aliarum; atque secundum hoc, non aliud est quam potestas animæ rationalis ad opposita. Sicque asserit Augustinus : Quum de libero arbitrio loquimur, loquimur non de parte animæ, sed de toto. Alio modo sumitur distincte, secundum quod actus ejus est facere pro libito, et hæc est communis libertas arbitrii creaturæ rationalis et Creatoris; vel Deo obtemperare, quod est proprium rationali creaturæ bonæ; vel eligere, quod est actus elicitus rationis et voluntatis, et

A actus omnis rationalis creaturæ. Sicque ut distincte accipitur, est potentia distincta a ratione et voluntate, et tenet imaginem Patris, ratio Filii, voluntas Spiritus Sancti. Postremo ex hac varia sumptione liberi arbitrii, patet ad auctoritates responsio. — Hæc Alexander.

Insuper Bonaventura respondendo, an liberum arbitrium sit potentia distincta a ratione et voluntate : Super hac (inquit) quæstione fuerunt diversæ doctorum positiones. Una dicentium quod sicut mens
B dupliciter sumitur : primo communiter prout comprehendit memoriam, intelligentiam et voluntatem; secundo proprie, prout contra intelligentiam et voluntatem distinguitur : sic liberum arbitrium primo accipitur communiter, et ita contra rationem et voluntatem non habet distinctionem; secundo proprie, sicque contra eas distinguitur, estque vis imperans rationi ac voluntati, et regens ac movens eas, cujus actus primus non est discernere neque velle, sed actus reflexus super hæc duo
C atque hæc duo movens ac regens, ille videlicet quo dicitur quis velle discernere, et velle se velle : qui actus præambulus est ad rationem et voluntatem. Et ista potentia correspondet Patri, eo quod actus ejus maxime potens et primus est, quum non moveatur, sed moveat. Propterea a Sanctis vocatur facultas seu potestas voluntatis et rationis, id est, potestas faciliter movens voluntatem et rationem; et consistit in his tribus ratio quædam imaginis ex parte motivæ, quæ principa-
D liter per gratiam in via, et per dotes gloriæ habet in patria reformari. — Alii dicunt, quod quum rationis et voluntatis sit reflectere se super se, et illæ duæ potentiæ sufficiant ad omnes actus animæ perficiendos, puta ad judicandum, fugiendum, eligendum, frustra poneretur in parte intellectiva vis alia ab illis distincta.

Quælibet harum positionum multam habet probabilitatem, et diligenter inspiciendo inveniuntur non discordare. Nempe dum dicimus potentiam unam distingui

ab alia, dupliciter potest intelligi : primo, quod distinguuntur realiter, quemadmodum intellectus et voluntas; secundo, quod secundum rationem, ut ratio superior atque inferior : sicque liberum arbitrium distinguitur a voluntate et ratione, quoniam liberum arbitrium significatur in ratione moventis, voluntas et ratio in ratione moti; hoc in ratione imperantis, illæ in ratione exsequentis. Non autem differt liberum arbitrium ab illis realiter, quoniam omnes actus qui ei attribuuntur, per rationem et voluntatem sufficienter exerceantur; nec sine necessitate est inducenda pluralitas. Nam et voluntas vult se velle, et movet se ad volendum; ratio quoque discernit se et proprium actum, et ad intelligendum se excitat. Attamen propter rationis distinctionem quæ est inter liberum arbitrium et inter rationem ac voluntatem, appellatur facultas rationis ac voluntatis. — Hæc Bonaventura.

Qui insuper dicit, quod liberum arbitrium rationem ac voluntatem complectitur : Hoc, inquiens, manifestat nominatio ac notificatio ejus, sed et inquisitio proprietatis suæ. Dicitur enim liberum, et arbitrium : arbitrium autem spectat ad rationem; liberum, ad voluntatem. Ideo loquitur Augustinus : Liberum arbitrium ab arbitrando nomen sortitur, eo quod a rationali parte quid eligat, quid recuset, denuntiat. Idem patet ex ejus notificatione : nam dicitur facultas seu consensus rationis ac voluntatis. Patet item hoc ipsum per inquisitionem suæ proprietatis. Nam sive nominet potentiam sive habitum, nominat potentiam ipsam ut dominam, vel dominium ipsius potentiæ : quod constat ex ipso nomine libertatis. Dominium vero potest esse dupliciter : primo, respectu objecti; secundo, respectu actus. Respectu objecti, attenditur in hoc quod possit in illud et in amplius : ut equus potens modios decem portare, habet dominium ad portandum tres modios. Dominium autem potentiæ respectu actus, consistit in hoc quod potest actum exercere et non exercere, ex proprio motu atque imperio : quod nulli potest convenire, nisi super se ipsam reflexivæ ac sui ipsius motivæ. Reflectere autem se super se, est rationis; movere vero se, voluntatis.

Præterea si quæratur, an liberum arbitrium nominet potentiam vel habitum, potest quæstio ista dupliciter intelligi. Primo, an præcise nominet aliquid horum. Et ad hoc facile respondetur quod non, quoniam omnia fere nomina potentiarum animæ interdum sumuntur pro potentiis, quandoque pro habitibus, nonnunquam pro actibus, ut patet de hoc nomine *intellectus*. Secundo, cui horum principaliter impositum sit nomen liberi arbitrii, secundum quod de ipso sancti Doctores loquuntur. Et de hoc est triplex opinio. Una, quod designet potentiam, quæ se habet per modum universalis ad rationem et voluntatem, comprehenditque eas sicut totum universale suas partes, ita quod sicut potentia rationalis est nomen rationi ac voluntati commune, sic libertas arbitrii. Sed hoc non potest salvari, quia quum ratio et voluntas sint duæ distinctæ potentiæ rationales, jam essent in eis duæ libertates duoque libera arbitria in homine uno. Hinc alia opinio tenet, quod liberum arbitrium nominet potentiam ex ratione et voluntate constitutam ad aliquid faciendum ad quod neutra poterat per se. Et quoniam una juncta est alteri, non solum reddit potentiam potentem, sed etiam facilem; unde etsi sit nomen impositum potentiæ, significat tamen per modum habitus. Sed quia difficile est videre quomodo ex duabus potentiis una constituatur, vel quomodo liberum arbitrium proprie formaliterque loquendo sit duæ potentiæ, maxime quum non dicatur esse ratio et voluntas, sed utriusque facultas; ideo tertia ait opinio, quod liberum arbitrium principaliter impositum est habitui. Et hoc plane manifestat ipsa impositio nominis : arbitrium quippe non dicit potentiam, sed habitum. Idem manifestat notificatio seu descriptio ejus. Non enim dicitur liberum

arbitrium esse potentia facilis, sed potentiarum facultas. Quemadmodum autem quum dico potentiam facilem, dico potentiam habilitatam ; ita quum dico facultatem potentiæ, dico habitum ejusdem. Quoniam igitur liberum arbitrium, secundum propriam rationem, recte describitur esse rationis ac voluntatis facultas : hinc principaliter exprimit habitum, et complectitur rationem ac voluntatem non tanquam una potentia constituta ex eis, sed tanquam habitus unus, qui recte vocatur facultas, atque dominium ex utriusque conjunctione consurgens ; potensque est super actum utriusque potentiæ per se et in se consideratæ, quemadmodum arbitraria potestas in duabus exsistens personis, regimen habet super actus utriusque personæ in se consideratæ.

Insuper si quæratur, an liberum arbitrium aliquid superaddat rationi ac voluntati; dicendum, quod quum habitus potentiam efficiat facilem, tribusque modis potentia sit facilis, habitus ad potentiam comparatur tripliciter. Nam quædam potentia per se ipsam facilis est ad actum, ut dum mens nata est reminisci sui aut aliorum; tuncque talis habitus non differt secundum rem a potentia, nec aliquid secundum essentiam addit. Quædam vero est potentia, quæ respectu alicujus actus non est habilis per aliquid sui, ut potentia intellectiva ad geometricarum notitiam figurarum non est habilis per se ipsam, sed per aliquod accidens quod esse habet in ea; et tunc habitus talis addit super potentiam etiam quid reale. Porro alia potentia facilis est ad aliquem actum per se ipsam, non tamen per se solam, sed una cum alia; sicque potentia rationalis sine aliquo habitu superaddito, ex sola conjunctione sui cum appetitu, nata est in actum consentiendi et eligendi exire. Et hoc modo habitus vel facultas non addit aliquid diversum secundum essentiam, nec addit solum secundum rationem intelligendi, sed est medio modo secundum esse, quia non addit aliquid absolutum, sed respectivum : ut quum dico rationem per se, et rationem associatam voluntati, non addo aliquid novum supra rationem secundum se, sed solum conjunctionem sui ad aliquid aliorum, quantum ad actum aliquem consequentem : quemadmodum dum plures concurrunt ad trahendum navem, potentia unius reddit potentiam alterius facilem, nulla nova potentia adveniente virtuti trahentis in se : sic in proposito est intelligendum.

Postremo si quæratur, ad quam harum potentiarum liberum arbitrium magis pertineat; dicendum, quod libertas ista arbitrii residet in ratione inchoative, in voluntate autem consummative. Non enim movetur nec operatur, imo nec movet voluntas, nisi præcedente aliquo actu rationis : quod etenim non cognoscimus, non optamus. Prævia itaque cognitione voluntas exsequitur. Et quia consummatio est principalior quam inchoatio, idcirco ad voluntatem potissime pertinet liberum arbitrium. — Hæc Bonaventura.

In cujus verbis quædam contineri videntur obscura, ut quod ait : Quædam potentia per se ipsam facilis est ad actum ; tuncque talis habitus non differt secundum rem a potentia. Contra quod objici potest, quod intellectiva potentia per se apta et prona est ad primorum apprehensionem principiorum; nihilo minus habitus principiorum illorum, qui et intellectus vocatur, differt realiter a vi intellectiva.

Denique Thomas præinductam opinionem narrans ac improbans : Hæc, inquit, opinio non recte utitur nomine habitus, quoniam habitus ex proprietate nominis sui significat qualitatem quæ est principium actus, informantem atque perficientem potentiam. Idcirco si proprie accipiatur, oportet quod sit superveniens potentiæ, sicut et perfectio perfectibili. Præterea, si considerentur ratio et voluntas, hoc non potest esse nisi tripliciter. Primo, ut utrumque secundum se consideretur : sicque utrumque exstat potentia, et sic quodcumque ponatur, liberum arbitrium erit po-

tentia. Secundo, ut unum consideretur in A respectu alterius : nec sic potest dici quod unum sit habitus alterius, quia potentia non est habitus potentiæ. Tertio, ut consideretur relatio unius ad alterum : nec hoc nomen habitus potest habere. Hinc non videtur rationabiliter dictum, quod liberum arbitrium sit habitus.

Ideo alii dicunt, quod nominat potentiam non absolutam, sed habitualem, hoc est, prout est per habitum quemdam perfecta, non per habitum acquisitum aut infusum, sed naturalem, per quem facilis B est ad suum actum, ita ut actus sui dominium habere dicatur. Verum nec istud conveniens reputatur, quoniam voluntati per se et ex sua natura convenit habere dominium sui actus, prout aliis viribus imperat, non econtra : sicque hanc habet facilitatem ex se, non ex aliquo alio habitu. Præterea unusquisque habitus se habet ad actum, ut quo ipse actus laudabiliter fiat. Liberum autem arbitrium ad electionis actum se habet, ut quo actus ille fiat aliquando bene, aliquando male, C quandoque indifferenter : hinc non videtur habitum proprie sumptum designare, sed potentiam, cujus proprie actus est eligere : quoniam liberum arbitrium est quo eligitur bonum aut malum, ut loquitur Augustinus. Unde beatus Bernardus, dicendo quod liberum arbitrium est habitus animi liber sui, sumit habitum pro habitudine quadam : ex hoc quippe liberum arbitrium in homine dicitur, quod ita se habet animus ejus quod actus sui liberam habet potestatem. Dicitur quoque D arbitrium istud facultas, non quod sit habitus proprie, sed quia in usu loquentium facultas significat potestatem qua aliquid habetur ad nutum : propter quod possessiones vocatæ sunt facultates, quia in dominio sunt possidentis; sicque liberum arbitrium facultas vocatur, quoniam actum suum habet in libera potestate, unde et liberum nominatur. Liberum quoque judicium in se ipso, ut est potentia, non intenditur neque remittitur. Sed quia omnis potentia in suo actu vigoratur aut debilitatur per habitum supervenientem vel per impedimentum adveniens, ideo quoad hoc, magis aut minus liberum appellatur. — Hæc Thomas in Scripto.

Qui inquirendo ibidem, an liberum arbitrium dicat potentiam unam vel plures, ait : Quidam dixerunt liberum arbitrium non esse determinatam potentiam, sed colligere seu includere omnes vires rationalis animæ, sicut totum universale suas partes. Quod non videtur, quoniam oporteret, multiplicatis potentiis, liberum arbitrium multiplicari secundum esse : multi enim homines sunt animalia multa, non unum. Oporteret etiam liberum arbitrium in singulis salvari potentiis : quod esse non valet, quoniam actus qui libero arbitrio adscribitur, non cujuslibet potentiæ est, sed determinatæ. — Ideo alii dicunt, quod liberum arbitrium colligit plures potentias, sicut totum integrale suas partes. Sed nec hoc videtur, quia potentiæ non queunt esse partes integrales alicujus unius, si accipiatur unum simpliciter : nisi forte dicatur unum aggregatione vel ordine. Liberum autem arbitrium non est sic unum, sed unum simpliciter, quum sibi attribuatur actus unus. — Quidam igitur dicunt, quod colligit rationem et voluntatem, sicut habitus utriusque : propter quod rationis et voluntatis facultas vocatur. Quod etiam improprie dicitur, quia si nomen habitus proprie capiatur, non potest esse immediatus habitus unus diversarum potentiarum, quoniam unus habitus ad unum ordinatur actum, qui est unius potentiæ.

Hinc aliter est dicendum, quod scilicet aliquid colligit seu includit plura dupliciter, puta essentialiter et virtualiter : essentialiter, sicut totum compositum partes suas essentiales; virtualiter, ut dum virtus plurium rerum in uno participatur : et sic liberum arbitrium rationem et voluntatem includit. Sic namque est in potentiis animæ, quod quum omnes ab essentia animæ oriantur, tanquam proprietates ab essentialibus rei, est tamen quidam ordo

originis hujus, ita quod origo seu emanatio unius potentiæ originem alterius præsupponat, qua mediante, quodammodo ab essentia animæ fluat : quod ex actibus earum potest attendi. Nam actus unius necessario præsupponit actum alterius, ut actus appetitivæ actum apprehensivæ. Hinc sicut virtus essentiæ animæ relinquitur ac relucet in ejus potentia, sic virtus unius potentiæ præcedentis repræsentatur et manet in alia subsequenti. Sicque una potentia virtutes plurium colligit, quemadmodum liberum arbitrium : quod patet ex actu ipsius. Eligere enim, quod est actus ejus, importat discretionem et desiderium : eligere quippe est unum alteri præoptare. Hæc autem sine virtute rationis et voluntatis perfici nequeunt. Hinc constat, quod liberum arbitrium virtutem voluntatis rationisque colligit : ideo facultas dicitur utriusque. Eligere quoque est actus liberi arbitrii elicitus, ceterarum vero virium actiones possunt ei attribui, ut principio imperanti atque moventi.

Insuper ad id, utrum liberum arbitrium sit distincta potentia, respondens : Aliqui, inquit, dixerunt liberum arbitrium esse potentiam a ratione et voluntate distinctam. Ad quod diversis motivis sunt moti. Quidam enim dixerunt liberum arbitrium unam esse specialem potentiam, habentem judicium super actus omnium potentiarum, ideoque nominari liberum arbitrium, quod designat judicium. Sed hoc non videtur, quoniam judicare de actibus omnium potentiarum, non potest alicui convenire potentiæ quæ sit aliud quam ratio aut voluntas : præsertim quum dicat Anselmus, quod voluntas est omnium virium motor. Oportet enim vim quæ liberrima est, super alias dominium imperiumque habere.

Alii vero alia ad hoc moventur via magis idonea, utpote ex actuum diversitate. Vident quippe ipsum eligere, quod est liberi arbitrii actus, aliud esse a velle et a ratiocinari. Ideo reducunt hunc actum in potentiam a ratione ac voluntate distinctam,
A quam liberum arbitrium nuncupant, quod ponunt quodammodo medium inter rationem et voluntatem, et quodammodo utraque posterius : quia secundum ordinem naturæ et dignitatis sequitur rationem et voluntatem. Nam præsuppositis eis, ab animæ procedit essentia : quod et actus ejus ostendit, quia eligere non est, nisi prius apprehenso fine per rationem, ac desiderato per voluntatem. A dignitate quoque deficit voluntatis, cujus objectum est principale bonum, scilicet finis; objectum ve-
B ro liberi arbitrii est secundarium bonum, quod eligibile et ordinabile est ad finem. Sed quantum ad participationem proprietatis utriusque, habet naturam medii, ita ut ex ratione habeat judicium, et a voluntate desiderium, secundum quod virtutes seu proprietates præcedentium potentiarum in sequentibus relinquuntur. — Attamen istud videtur extraneum, quamvis probabiliter dicatur : quia philosophi qui potentias animæ scrutati sunt, nullam potentiam in parte intellectiva posuerunt,
C præter rationem seu intellectum et voluntatem. Ideo non videtur mihi, quod liberum arbitrium sit alia potentia a ratione et voluntate : quod item ex actu ipsius probatur. Dicit namque Philosophus sexto Ethicorum, quod electio est vel intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus. Et hoc magis verba ejus sonare videntur, quod electio sit actus appetitus, seu voluntatis secundum Damascenum, secun- *Cf. p. 277 B'.*
dum quod manet in ea virtus rationis. Quandocumque enim aliquis actus est ali-
D cujus potentiæ, secundum quod manet in ea virtus alterius potentiæ, semper actus ille attribuitur illi potentiæ ex qua immediate producitur. Verbi gratia, intellectus est principiorum ; ratio autem (ut Isaac contestatur) proprie facit currere a causa in causatum : sicque actus rationis proprie est deducere principia in conclusiones. Hoc ergo quod est conclusiones elicere, actus est rationis, secundum quod in ea manet vis intellectus, qui est habitus principiorum : propter quod proprie attri-

buitur rationi magis quam intellectui. Ita etiam electionem præcedit consilium, ut tertio dicitur Ethicorum, sicut disputatio conclusionem : est enim electio præconsiliati appetitus; et ita eligere erit principaliter actus voluntatis, non tamen absolute, sed secundum quod in ea manet virtus intellectus vel rationis consiliantis; unde sic consideratam voluntatem nominat liberum arbitrium. — Hæc Thomas in Scripto.

Quibus consonant scripta ejus in prima parte, quæstione octogesima tertia. Ubi de-
art. 1. clarat, quod homo est liberi arbitrii. Nam quædam agunt sine judicio, ut non viventia, sicut lapis fertur deorsum; quædam vero agunt ex judicio, sed non libero, ut bruta, quæ naturali instinctu judicant aliquid sibi conveniens aut nocivum, sicque insequuntur aut fugiunt illud; quædam operantur ex judicio libero, quod sequitur rationis collationem, ut homo et ange-
art. 3. lus. In quibus propria actio liberi arbitrii exstat electio, quia ex hoc dicimur liberi esse arbitrii, quod possumus unum acceptare, et aliud refutare : quod est eligere. Hinc naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Electio vero quum sit unum alteri præoptare, ad appetitivam
art. 4. principaliter spectat potentiam. Appetitivas demum potentias oportet potentiis apprehensivis esse proportionatas. Quemadmodum autem ex parte apprehensionis intellectivæ se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas liberumque arbitrium. Porro ratio nil aliud est quam intellectus. Quod patet ex habitudine objectorum et actuum. Intelligere namque importat simplicem rei cognitionem, sicut prima principia dicuntur intelligi, quæ simplici intuitu sine collatione noscuntur. Ratiocinari vero proprie est, ex cognitione unius devenire in cognitionem alterius. Similiter ex parte appetitus, velle designat simplicem rei appetitionem : unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est aliquid appetere

A propter alterum obtinendum : idcirco est proprie mediorum. Et sicut se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui ob principii evidentiam consentimus; ita in appetitivis se habet finis ad media, quæ propter finem appetuntur. Hinc sicut se habet intellectus ad rationem, ita voluntas ad vim electivam, id est ad liberum arbitrium. Unde sicut ejusdem potentiæ est intelligere et ratiocinari, sic ejusdem potentiæ est velle atque eligere. Ideo voluntas et liberum arbitrium non sunt po-
B tentiæ duæ, sed una, actus habens diversos, unde et nomina plura sortitur. Hæc Thomas in Summa. — Concordat Petrus.

Richardus quoque : Damascenus, inquit, libro tertio dicit : Liberum arbitrium nil aliud est quam voluntas. Et Augustinus, libro secundo de Libero arbitrio, contestatur : Non peccamus nisi libero arbitrio voluntatis. Itaque advertendum, quod si liberum arbitrium dicatur ab arbitratione consiliativa, quum talis arbitratio actus sit intellectus, liberum arbitrium comprehen-
C dit directe intellectum et voluntatem in propria ratione, quoniam velle liberum a voluntate elicitur, et arbitratio consiliativa est actio intellectus. Si vero dicatur liberum arbitrium ab arbitratione imperativa, prout arbitratur imperator, volendo omnino ut fiat ita, aut non fiat : sic intellectus non est de ratione liberi arbitrii nisi dispositive; sed formaliter liberum arbitrium est ipsa voluntas, prout consideratur post deliberationem in intellectu præcedentem, vel post tempus in
D quo deliberare quis potuit et debuit. Nec dici potest, quod liberum arbitrium sit intellectus per se : quoniam intellectus cogi potest per evidentiam veritatis, sed liberum arbitrium cogi non valet. Itaque voluntas, prout ab ipsa procedere potest elicitive actus eligendi, est formaliter liberum arbitrium. Consilium quoque oportet electionem præcedere, ut asserit libro secundo Damascenus. Idem dicit Philosophus tertio Ethicorum. Præterea omnis actus liberi arbitrii contra divinum præce-

ptum, est peccatum mortale; sed nullus A actus voluntatis, ante deliberationem ac tempus sufficiens ad deliberandum, est peccatum mortale : ergo voluntas non sortitur rationem liberi arbitrii, nisi considerata post deliberationem aut tempus sufficiens ad deliberandum. Insuper promissio facta ante deliberationem, non obligat de necessitate salutis; et tamen facta ex libero arbitrio ac firmata, obligat de necessitate salutis. Votum quippe dicitur conceptio melioris propositi deliberatione firmata. Restat ergo, quod voluntas non B habet rationem liberi arbitrii nisi post deliberationem, vel saltem post tempus sufficiens ad deliberandum, quia præsupposita rei intellectione simplici, et habito tempore ad deliberandum sufficienti, voluntas potest libere movere vel non movere intellectum ad considerandum : idcirco, si tunc ante consiliationem præcipitat se in aliquid illicitum, juste imputatur eidem. Hæc Richardus.

Summ. th. 2ª part. q. 91. Insuper circa hæc scribit Albertus : Revera liberum arbitrium est potentia per C habitum naturalem perfecta; et habitus ille libertas ejus est. Et hoc optime ostendunt Gregorius Nyssenus et Damascenus, dicentes quod cui de libero arbitrio sermo est, oportet eum præscire quid sit esse in ipso secundum causam et completum dominium. Id enim in nobis secundum causam est, cujus nos perfecte causa et domini sumus, atque quod ita agimus quod ad hoc agendum nil aliud nos impellit aut agit nisi nos ipsi. Ex quo sequitur, quod nil nisi rationale animal habet D liberum arbitrium in inferioribus istis. Hæc Albertus.

In cujus verbis videtur obscurum quod ait, libertatem esse habitum naturalem liberi arbitrii. Habitus etenim naturalis ad unum determinat; liberum vero arbitrium ad utrumque se habet indifferenter. Nihilo minus *naturale* multipliciter dicitur. Rursus, libertas est de essentiali et intrinseca ratione liberi arbitrii, non adventicius habitus ejus.

Amplius ad istud, an liberum arbitrium sit potentia specialis, respondet : Videtur secundum dicta Sanctorum, quod liberum arbitrium sit specialis potentia, ejusque virtus in viribus inferioribus quas movet, diffunditur, et primo in ratione et deinde in voluntate : propter quod facultas rationis ac voluntatis vocatur. Libertas quippe libero arbitrio convenit per se, voluntati autem et rationi per participationem libertatis liberi arbitrii.

Præterea si quæratur, quid sit liberum arbitrium secundum definitionem ; dicendum, quod in Itinerario S. Clementis ita describitur, in secunda disputatione contra Simonem magum a beatissimo Petro apostolo : Liberum arbitrium est potestas sensus animæ, habens virtutem qua se possit ad quos voluerit actus inclinare. Augustinus vero : Liberum arbitrium, inquit, est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia adsistente, malum gratia deserente. Bernardus vero : Liberum (ait) arbitrium est liber consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem et indeclinabile judicium rationis. Anselmus autem definit sic : Liberum arbitrium est potestas conservandi voluntatis rectitudinem, propter se et propter ipsam rectitudinem. Et omnes istæ definitiones sunt bonæ. Sed prima quæ est B. Petri, magis dicit substantiam liberi arbitrii. Et quod ait, secundum sensum animæ, intelligit de sensu spirituali, qui est apprehensio faciendi vel non faciendi. — Hæc Albertus.

Cujus opinio fuit, sicut et Alexandri, quod liberum arbitrium sit potentia realiter distincta ab intellectu et voluntate. Verior tamen rationabiliorque censetur positio illa quam sequitur Thomas. Imo libertas convenit voluntati ex sua natura; et sicut ex præinductis super primum innotuit, B. Augustinus, Gregorius et ceteri Sancti, imaginem summæ Trinitatis in anima rationali constituunt in intellectu, voluntate, memoria; hasque potentias dicunt præstantissimas esse in anima; nec quisquam ipsorum loquitur de libero arbitrio dist III, q. 8.

tanquam de vi realiter ab illis distincta. Nec sine necessitate est ponenda pluralitas.

## QUÆSTIO IV

NUnc quæritur **De sensualitate, an sit potentia animæ.**

Videtur quod non, quia potentiæ animæ sunt naturales quædam proprietates, sensualitas autem dicit quid vitiosum sive infectum. Unde et amor sensualis vituperatur. — Secundo, sensualitas non designat unam vim animæ, sed plures, videlicet, concupiscibilem et irascibilem, aut etiam vires apprehensivas in parte sensitiva.

Ad hoc Thomas respondet : Sensualitas et sensibilitas differunt. Sensibilitas namque omnes virtutes sensitivæ partis comprehendit, tam apprehensivas de foris quam apprehensivas de intus, et etiam appetitivas. Sensualitas vero magis denotat partem per quam movetur animal in aliquid prosequendum, appetendum aut fugiendum. Quemadmodum autem in intelligibilibus apprehensum non movet voluntatem, nisi apprehendatur sub ratione boni vel mali, propter quod intellectus speculativus nihil dicit de appetendo aut fugiendo, ut dicitur tertio de Anima : ita in parte sensitiva apprehensio sensibilis non causat motum, nisi apprehendatur sub ratione convenientis vel inconvenientis. Hinc secundo de Anima fertur : Ad ea quæ sunt in imaginatione, ita nos habemus ac si consideraremus terribilia aliqua in picturis, quæ passionem non excitarent timoris aut alicujus hujusmodi. Vis autem apprehendens hujusmodi rationes convenientis vel nocivi, vocatur æstimativa, per quam agnus fugit lupum et sequitur matrem. Quæ ita se habet ad appetitum sensitivum, quemadmodum intellectus practicus ad appetitum intellectivum seu voluntatem. Hinc

A proprie loquendo, sensualitas incipit in confinio æstimativæ et appetitus sensitivi sequentis, ut sic se habeat sensualitas ad partem sensitivam sicut voluntas et liberum arbitrium ad partem intellectivam. Hoc autem conveniens quod sensualitatem movet, aut ratio suæ convenientiæ, est apprehensa a sensu, sicut sunt delectabilia secundum singulos sensus; aut non est apprehensa, sicut inimicitiam lupi percipit ovis non videndo nec audiendo, sed solum æstimando. Ideo motus sensualitatis

B tendit in duo, puta : in ea quæ secundum exteriores sensus delectabilia sunt, et hoc est quod dicitur, quod ex sensualitate est motus qui tendit in corporeos sensus; et item in ea quæ corpori nociva aut convenientia esse noscuntur sola æstimatione, sicque ex sensualitate est appetitus rerum ad corpus spectantium.

Verumtamen ad sensualitatem aliquid dupliciter pertinet. Primo tanquam de ejus exsistens essentia, sicque tantum appetitivam partem includit. Secundo, tan-

C quam præambulum ad eamdem, sicque vires apprehensivæ sensitivæ pertinent ad sensualitatem, tamen secundum ordinem quemdam : quia æstimativa se proxime habet ad eam, quemadmodum ratio practica ad liberum arbitrium; imaginatio autem simplex, viresque sensitivæ præcedentes, magis remote se habent ad sensualitatem, quemadmodum ratio speculativa ad voluntatem. — Denique sensualitas non nominat simpliciter unam potentiam, sed unam secundum genus, videlicet ap-

D petitivam sensitivam, quæ in irascibilem concupiscibilemque dividitur. Sed concupiscibilis et irascibilis appetitum nominant sensitivum, secundum quod completus est, et per diversa distinctus, ac rationem respiciens : unde in homine concupiscibilis et irascibilis rationi obtemperant. Sensualitas vero sensitivum nominat appetitum ut incompletum, indeterminatum ac magis depressum : ideo dicitur, quod in ea nequit esse virtus, et quod est perpetuæ corruptionis; atque ex sua indetermi-

natione quamdam habet unitatem, ut vis quædam dicatur. — Hæc Thomas in Scripto.

At vero in prima parte, quæstione octo-
art. 1. gesima prima : Nomen (inquit) sensualitatis sumptum videtur a motu sensuali, sicut ab actu sumitur nomen potentiæ, ut visus a visione. Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem consequens sensitivam : actus namque apprehensivæ virtutis non tam proprie dicitur motus ut actio appetitus. Apprehensio quippe sensitiva perficitur in hoc quod res apprehensæ sunt in apprehendente; operatio vero potentiæ appetitivæ perficitur in hoc quod appetens in rem appetibilem inclinatur. Hinc operatio apprehensivæ virtutis assimilatur quieti; operatio autem virtutis appetitivæ magis assimilatur motui. Unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivæ virtutis : sicque sensualitas est nomen appetitus sensitivi. Hæc Thomas in Summa. — Concordat Petrus.

Richardus quoque, et addit : Sensualitas non numeratur secundum numerum sensitivarum potentiarum cognitivarum, quoniam sensualitas est appetitus sensitivus communis, qui non distinguitur nisi in duas potentias, concupiscibilem scilicet et irascibilem. Distinctio namque potentiarum innotescit per distinctionem formalium rationum objectorum suorum. Sed quidquid præfatus appetit appetitus, appetit vel quia delectabile secundum sensum, aut quia apprehenditur sub ratione ardui; nec duo prædicta appetit sub ratione communi : idcirco non est nisi duplex potentia. Hæc Richardus.

art. 2. De hoc etiam asserit Thomas : Sicut in rebus naturalibus corruptibilibus non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia et fugiendum nociva, sed etiam ad resistendum corrumpentibus atque contrariis, quæ convenientibus præbent impedimenta et ingerunt nocumenta (quemadmodum ignis non solum habet naturalem inclinationem recedendi a loco inferiori sibi inconvenienti, et tendendi ad locum sursum sibi

A connaturalem, quod convenit sibi per levitatem, sed et repugnantibus sibi per calorem resistit), ita in parte sensitiva sunt duæ potentiæ appetitivæ, per quarum unam quæ vocatur concupiscibilis, prosequitur convenientia et nociva refugit, per aliam vero quæ irascibilis appellatur, contrariis reluctatur. Sicque irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix ipsius concupiscibilis. Nec istæ inclinationes in unum reducuntur principium, quia interdum anima tristibus se immergit contra inclina-
B tionem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria. Unde et passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis, sicut concupiscentia accensa minuit iram, et econverso. Hinc quoque passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis et terminantur ad eas : nam iratus irascitur ex illata injuria, qua ulta lætatur. Ideo pugnæ animalium sunt de concupiscibilibus, ut de cibis atque venereis, ut dicitur octavo de Animalibus. Hæc in
C prima parte, quæstione prætacta.

Porro secundum Albertum, sensualitas Summ. th. 2a part. q. 92. proprie est appetitus sensitivus, et fomite infectus, et irrationabiliter illecebroseve tendens in sua objecta. Appetitus, inquit, rerum ad corpus pertinentium dupliciter consideratur. Primo, ut simplex et naturalis, et ita est vis concupiscibilis vel irascibilis, quæ naturales sunt vires animæ sensitivæ appetitivæ : omne etenim animal naturaliter appetit convenientia sibi, et fugit contraria ac contra ea insurgit, ut as-
D serit Plato. Secundo consideratur ut improbus ad illicita motus : sensualitas quippe est una quædam communis vis, qua illecebroso motu intenditur ad appetendum ea quæ carnis sunt. Hæc Albertus.

Quibus concordat Alexander, affirmans philosophos ad notitiam sensualitatis non pervenisse, quoniam sensualitas dicitur secundum rebellionem quam habet contra rationem ex pœna originalis peccati : quod quum latuerit philosophos, constat quod nec pœnam illud consecutam, nec motum

illicitum inde exortum cognoverunt secundum quod ex originali peccato et fomite prodeunt. Tamen sensualitas realiter est idem cum sensitivo appetitu quem noverant : sicque cognoverunt sensualitatem materialiter, seu secundum id quod est in re, non autem formaliter. Verumtamen concupiscibilis et irascibilis tripliciter accipiuntur, et secundum hoc tripliciter distinguuntur. Primo, secundum appetitum boni et fugam mali; atque secundum hunc modum, bonum et malum distinguunt appetitum concupiscibilem et irascibilem. Secundo distinguuntur penes differentem appetitum : ut concupiscibilis sit appetitus rei delectabilis; irascibilis vero, rei arduæ et honestæ. Tertio, secundum bonum in præsenti cum suo opposito, et secundum bonum in futuro cum opposito suo. Hæc Alexander.

Concordat Antisiodorensis in Summa sua, libro secundo. — Durandus quoque consonat dictis Thomæ de realitate liberi arbitrii. — Albertus vero in libro de Homine, de libero arbitrio, sensualitate aliisque prætactis scribit diffuse, quæ et in præinductis jam sententialiter continentur.

Ex præhabitis etiam patet solutio ad objecta, quia sensualitas secundum id quod est in sua entitate, est potentia animæ.

## QUÆSTIO V

Modo quærendum est, **An ratio superior et inferior sint una potentia, et quid sint, ac qualiter ab intellectu distinguantur.**

Videtur quod sint duæ distinctæ. Potentiæ enim per objecta distinguuntur. Sed ratio superior versatur circa divina, incorruptibilia et æterna; ratio vero inferior circa mutabilia et humana, sicut jam exprimetur. — Item voluntatis et rationis superioris objecta minus diversificantur, quam objecta rationis superioris et inferioris : quoniam unum et idem realiter est

A objectum superioris rationis et voluntatis, videlicet summum bonum, quod est et primum verum, in quo solo ratio superior ac voluntas finaliter quietantur. Ratio ergo superior et inferior plus distinguuntur ab invicem, quam ratio et voluntas, quæ tamen ab invicem distinguuntur realiter, ut dictum est super primum. — Præterea potentiæ differunt per proprios actus. Sed proprius actus rationis, est discurrendo veritatem cognoscere; proprius vero actus ipsius intellectus, est veritatem limpide B simplici intuitu contueri. dist. III, q. 13.

In contrarium sunt auctoritates doctorum concorditer.

Ad hoc Albertus respondet : Secundum Isaac, Judæum philosophum, in libro de Definitionibus, ratio est vis animæ, faciens currere causam in causatum, id est, ex cognitione causæ discurrens in cognitionem causati. Propter quod secundum Damascenum libro secundo, homo cum ratione et libero arbitrio inquirit, scruta- C tur, disponit et judicat : quæ ratiocinationis sunt actus. Ratio ergo virtus est collativa, per quam homo de faciendis et agendis appetendisque regitur et docetur lumine vultus Dei, id est participatione et illustratione luminis increati, quod in creatione impressum est nobis quantum ad prima universalia scibilium operabiliumque principia, quæ cum ipsa natura inserta seu impressa sunt nobis, nec sine eis essemus scibilium et operandorum capaces. Hinc Isaac dixit, quod ratio facit D currere causam in causatum. Referendo namque principia talia ad ea quæ eliciuntur ex ipsis, fit in nobis scientia tam theorica, id est speculativa, quam practica. Sicque illa principia uno modo dicuntur lumen divinum super nos signatum, quo de agendis ac sciendis instruimur. Summ. th. 2a part. q. 93. Ps. IV, 7.

Denique ratio et intellectus componens ac dividens et conferens intellecta, sunt una potentia animæ, exsistens in anima secundum partem sui superiorem. Sunt igitur essentialiter una potentia, quæ se-

cundum diversos suos actus, diversa sortita est nomina. Ratio quippe vocatur, in quantum præfato modo discurrit; intellectus, in quantum simpliciter intuetur. — Insuper, secundum Augustinum duodecimo de Trinitate, quum de natura loquimur mentis humanæ, non eam in duplicem rationem nisi per officia geminamus. Illa quippe superior portio mentis, quæ ad Deum extenditur per contemplationem ipsius ac rationum divinæ justitiæ, quibus regitur homo secundum totum ordinem vitæ suæ, ad formam divinæ justitiæ, vocatur superior ratio. Hinc secundum Augustinum, contemplandis et consulendis rationibus æternis inhæret. Hæc sapientiæ deputatur, secundum quod sapientia est scientia per causas altissimas, quas cognoscere homini exstat difficile. Ratio autem inferior est, quæ ad temporalia gubernanda deflectitur : non enim potest gubernari inferius, nisi ex propriis rationibus ejus. Imo nihil gubernabile est, nisi ex propriis rationibus suis. Nihilo minus temporalia gubernanda sunt ad æterna, atque secundum rationes divinæ justitiæ æternales, tanquam ad formam ac finem. Itaque duplex hæc portio rationis est eadem potentia actibus sic distincta, et ad diversa objecta relata, quæ non causant distinctionem specificam. — Hæc Albertus.

Hinc Thomas : Ratio (inquit) ut hic sumitur, ita se habet ad voluntatem liberumque arbitrium, quemadmodum apprehensio sensitiva ad sensualitatem. Nullus equidem appetitus in suum movetur objectum, nisi apprehendatur sub ratione boni aut mali, seu convenientis aut disconvenientis : quam homo aliter cognoscit quam bruta. Nam brutum naturali instinctu, homo per collationem et investigationem (quæ consilium dicitur) cognoscit hujusmodi rationes : hinc vis illa cognoscens recte ratio vocatur. Quumque tota potentiarum ratio ac distinctio ex objectis sumantur, quorum speciebus potentiæ informantur, oportet in ratione quemdam constituere gradum juxta ordinem rerum

A quibus intendit. In rebus autem quas considerat ratio, talis invenitur ordo atque distinctio, ut æterna ac necessaria ad salutem temporalibus præponantur. Hinc ratio superioribus illis vacando, rite superior appellatur. Sed et illa inferiorum sunt directiva, propter quod et in temporalibus dirigimur per æterna. Sicque ratio inhærere æternis potest dupliciter : primo, considerando ea in se ; secundo, considerando ea secundum quod sunt regula temporalium per nos disponendorum et agendo-
B rum. Et prima illorum consideratio ad speculativam spectat scientiam, secunda ad practicam. Hinc in littera ex verbis dicitur Augustini, quod superioribus conspiciendis intendit in quantum speculativa, et eisdem consulendis ut practica. Unde ex hoc quod ratio superior contra inferiorem dividitur, non distat ab ea ut speculativum et practicum, quasi ad diversa objecta respiciant, de quibus ratiocinatio fiat ; sed potius per media distinguuntur, ex quibus ratiocinatio fiat. Ratio quippe
C inferior, ad electionem tendens, consiliatur ex rationibus temporalium rerum, ut quod est esse superfluum vel deminutum, utile aut honestum, sicque de conditionibus aliis quas moralis pertractat philosophus. Ratio vero superior sumit consilium ex rationibus æternis ac divinis, ut quod sit contra Dei præceptum, aut salutis impeditivum. Diversitas autem mediorum ex quibus ad eamdem conclusionem proceditur, non diversificat ipsam potentiam, sed quandoque diversum parit habitum.
D Ideo ratio superior et inferior non distinguuntur sicut potentiæ realiter differentes, sed magis secundum habitum quem vel actualiter habent, vel ad quem naturaliter ordinantur. Ratio namque superior perficitur sapientia, inferior autem scientia.

Præterea advertendum, quod non quælibet diversitas actuum ostendit diversitatem potentiæ : imo interdum ostendit tantum ipsius habitus diversitatem, sicut geometrizare et syllogizare ; aliquando autem

neutrum. Quum enim essentia uniuscujusque A potentiæ sit secundum quod nata est operari circa proprium objectum, ut secundo de Anima, de sensu ait Philosophus ; ideo actiones secundum diversa differentes objecta ostendunt diversitatem potentiarum, accipiendo differentiam objectorum secundum id quod ad propriam pertinet rationem objecti. Homo namque et lapis differunt genere, sed conveniunt in hoc quo sunt visus objectum, videlicet in colore : ideo visio hominis et lapidis ad eamdem spectat potentiam. Sentire autem B sonos et colores, ad diversas potentias pertinet : quoniam sonus et color, secundum proprias rationes quibus ab invicem distinguuntur, sunt objecta propria sensuum. Quandoque autem diversitas actuum causatur ex diversitate medii aut principii, ex quo pervenitur ad idem genus objecti : talisque diversitas actuum ostendit diversitatem habituum. Diversæ namque scientiæ ex diversis procedunt principiis, quamvis easdem conclusiones demonstrent : sicut astrologus et naturalis C diversis mediis rotunditatem terræ demonstrant, ut secundo dicitur Physicorum. Similiter virtutes morales distinguuntur ex diversis finibus, qui ita se habent in operativis sicut principia in speculabilibus. Quandoque demum diversitas actuum causatur ex eo quod est accidens actionis : vel ex parte agentis, secundum quod est potentius aut infirmius in agendo, ut hebetudo subtilitasque ingenii, quæ differunt secundum velocitatem et tarditatem discendi; vel ex parte medii, ut D credere et opinari, quæ differunt secundum efficaciam debilitatemque medii; vel ex parte objecti, sicut videre hominem et lapidem : accidit enim colorato hominem esse vel lapidem. Et talis diversitas actuum nec potentiarum neque habituum diversitatem requirit : quod enim per accidens est, diversitatem non causat in specie. Porro officium rationis superioris et inferioris non differt penes diversam rationem objecti, quum utraque operabilia consideret, sed penes diversam medii rationem : quia inferior ratio procedit ex temporalium rationibus rerum, ratio vero superior ex rationibus æternorum. Sicque diversa ista officia non oportet diversas demonstrare potentias, sed habitus diversos, ut dictum est. — Hæc Thomas in Scripto.

At vero in prima parte, quæstione septuagesima nona : Ratio (ait) et intellectus art. 8. nullatenus queunt in homine esse diversæ potentiæ. Quod patet, si utriusque actus consideretur. Intelligere namque est simpliciter veritatem intueri; ratiocinari vero est de uno intellecto in aliud tendere, ad veritatem noscendam. Sicque ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere : quorum unum est perfecti, aliud imperfecti. Quumque motus ab immobili semper procedat, atque ad quietum aliquod terminetur : hinc ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit ab aliquibus simpliciter intellectis, quæ sunt prima principia; rursusque in via judicii resolvendo redit ad ea, per quæ et inventa examinat. Quiescere autem et moveri ad eamdem spectant potentiam, sicut lapis per gravitatem movetur deorsum, et quiescit ibidem. Ideo per eamdem potentiam intelligimus et ratiocinamur.

Insuper ratio superior et inferior non art. 9. distinguuntur realiter ab invicem, prout de eis loquitur Augustinus : præsertim quum temporalia sint medium cognoscendi æterna, juxta illud Apostoli : Invisibilia *Rom.* I, 20. Dei per ea quæ facta sunt cognoscuntur. Nempe secundum viam inventionis, per temporalia in cognitionem pertingimus æternorum; in via vero judicii, per æterna jam cognita de temporalibus judicamus, et secundum rationes ac regulas æternorum, temporalia ipsa disponimus. Potest tamen contingere ut medium et id ad quod per medium devenimus, ad diversos pertineant habitus : sicut principia prima indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus; conclusiones vero ex

eis deductæ, ad habitum scientiæ. Ex principiis quoque geometriæ contingit aliquid in alia scientia, puta in perspectiva, concludere. Sed eadem potentia rationis seu eadem ratio est, ad quam pertinent medium et ultimum, quoniam actus rationis est quasi quidam motus de uno in aliud. Idem vero est mobile, quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde una eademque potentia est ratio superior et ratio inferior; secundum officia tamen actuum et diversitatem habituum distinguuntur, secundum Augustinum, ut patuit. — Hæc Thomas in Summa. Idem Petrus.

Concordat quoque Richardus, et addit: Quoniam incommutabilis veritas nobilior est inferioribus istis, estque causa eorum, et intellectus noster in cognitione effectuum maxime dirigitur et juvatur ex consideratione causarum; ideo ratio per considerationem incommutabilis veritatis regit se ipsam in consideratione et dispositione inferiorum. Unde et nono de Trinitate Augustinus testatur, quod super mentem impressæ sunt regulæ quædam incommutabiliter permanentes, quibus recte judicamus. Quumque incommutabilis veritas fortior puriorque consistat penitus infinite omni veritate creata, ideo ratio per conversionem ad illam vigoratur, et fortius illustratur. Denique quum vir rector sit mulieris, et fortior, constantior atque prudentior ea communiter, superior portio rationis comparatur viro, inferior mulieri. Nec sequitur quod ratio superior atque inferior sint duæ potentiæ, quoniam intellectus respicit incommutabilem veritatem et ista inferiora sub una ratione communi analoga, utpote sub ratione veri aut entis. Hæc Richardus.

Consonat Bonaventura, de cujus verbis circa hæc infra tangetur.

Porro secundum Durandum et alios quosdam, principia ex quibus discurrit ratio speculativa aut practica, aut naturaliter sunt accepta et innata, ut quod totum est majus sua parte; aut supernaturaliter re-
A velata, ut quod Deus est trinus. Et quia principia supernaturaliter revelata sunt digniora, hinc ratio ex eis discurrens, vocatur superior; discurrens vero speculative aut practice ex principiis naturaliter notis, vocatur inferior.

Sed istud non videtur Augustino consonare nec rationi. Nam et unum Deum esse colendum, est naturaliter inditum menti creatæ, ut Basilius et Damascenus fatentur; et tamen ex hoc principio ad Dei cultum procedere, est superioris rationis
B dictamen. Imo secundum illam distinctionem multa dictamina et decreta juris divini, et Deum altissimum concernentia immediate, ad inferiorem pertinerent rationem, præsertim quum et præcepta Decalogi sint de rationis dictamine naturalis.

Præterea circa hæc loquitur Scotus: Duplex potest esse intellectus quæstionis hujus, Utrum portio superior sit distincta potentia a ratione inferiori. Unus est, an portio superior sit tantum una potentia,
C portio quoque inferior sit tantum una potentia distincta ab illa. Ad quod dico quod non, imo neutra portio tantum est una potentia: quia secundum Augustinum, portio superior est respectu æternorum, respectu quorum est etiam memoria, intelligentia et voluntas, quæ sunt plures ac distinctæ potentiæ. Alius est, utrum intellectiva vis superior et intellectiva inferior sint diversæ potentiæ. Ad quod dico quod non. Eadem namque potentia cognoscit principium et conclusionem: nec
D enim principium noscitur nisi sciatur conclusio elici in illo contenta. Ratio autem superior cognoscit principium regulamque æternam, ut quod Deo ex caritate est obediendum ac serviendum; ratio vero inferior cognoscit conclusionem, quæ est de hoc agibili temporali. Igitur eadem erit potentia intellectiva illius portionis superioris cognoscentis principium, et portionis inferioris cognoscentis conclusionem. — Hæc Scotus. Qui istud et aliis probat viis, etc.

## QUÆSTIO VI

Quæritur consequenter, **In quibus potentiis animæ sit peccatum.** Et quæstio ista multa complectitur. Primo, an in sensualitate, aut saltem in sensitivo appetitu peccatum consistat, et si sic, an solum veniale; deinde an in ratione superiori sit peccatum mortale, an etiam veniale. Idem quæri potest de ratione inferiori. Quocirca ambigitur an primi motus sint culpæ veniales, et an sint semper culpabiles; de hoc tamen infra magis tractabitur.

Porro, quod in sensualitate vel saltem in sensitivo appetitu sit peccatum tam veniale quam mortale, probatur : quoniam passiones animæ in hoc appetitu sunt subjective : quæ passiones quandoque sunt veniales culpæ, ut primi motus ex prævia apprehensione surgentes; interdum vero mortales, ut dum impetus aut vehementia rationi prædominantur. Idem probatur de ratione superiori, in qua sunt subrepticii motus contra fidem et contra sapientiæ donum, infidelitas quoque, puerilitatisque vitium, et excæcatio mentis. Idem de ratione inferiori probari potest faciliter.

In contrarium horum arguitur primo, quoniam omne peccatum est voluntarium, Augustino dicente : Peccatum in tantum est voluntarium, quod si non esset voluntarium, non esset peccatum. Ergo in sola voluntate consistit peccatum. — Secundo, sensualitas non est ratione domabilis, nec primi motus ipsius queunt vitari. — Tertio, appetitus sensitivus hominibus ac brutis communis est : ergo in ipso non ponitur culpa, alioqui bruta peccarent.

Ad hæc Alexander respondet : Malum culpæ est in libero arbitrio, non solum ut in agente, sed etiam recipiente. Diversæ autem sunt animæ vires. Quædam sunt vires partis irrationalis, tam cognitivæ quam motivæ seu appetitivæ. Itaque

A secundum vim cognitivam, id est in potentia sensitiva cognoscente, non est peccatum, nisi in quantum actus seu motus illius potentiæ ex libero procedit arbitrio imperante : ut si ex libero arbitrio visus figatur in mulierem, ad quod delectatio sequatur illicita; sed secundum se non est peccatum in illa potentia. De motiva autem est distinguendum. Est enim quædam motiva, quæ respicit tantum ea quæ sensibilis naturæ sunt, præter ordinem ad rationem : quemadmodum phantasia dici-
B tur esse motiva; et secundum hunc modum non est peccatum. Est quoque motiva quæ respicit illicitum rationi seu licitum; et in hac contingit esse peccatum, non in se, sed in ordine ad rationem. Et hoc modo dicitur esse primus motus in sensualitate : sensualitas enim dicit quoddam mixtum ex motiva sensibili et rationali.

Sunt insuper vires partis rationalis, quarum quædam sunt cognitivæ, quædam motivæ seu appetitivæ. Rursus, cognitivæ sunt duplices : quædam, quarum actibus admi-
C scetur actus motivæ, quemadmodum actui credendi seu assentiendi miscetur actus aliquis voluntatis; et tunc si sint circa convenientia vel disconvenientia rationi, contingit in eis esse malum culpæ, sicut in infidelitate. Si vero non sint admixtæ motivæ potentiæ, sed pure consideratæ in se, non erit malum culpæ in eis, quum earum inclinatio sit tantum in verum. Porro si sit motiva, aut ergo est naturalis, aut non naturalis, sed ex prævia apprehensione procedens. Si naturalis, tunc in ea non
D est culpa. Si autem ex præcedenti apprehensione in id quod est licitum sive illicitum : aut est motiva per modum imperii, et sic peccatum est in libero arbitrio; aut per modum appetitus, et ita est in voluntate; aut per modum consilii, et hoc dupliciter, utpote deliberantis, aut per electionem definientis. Si deliberantis, non est in ea malum culpæ; si definientis per electionem, est in ea malum culpæ. — In sensualitate demum ut est pure irrationalis partis, nullatenus est peccatum. Et

si dicatur in ea esse aliqua culpa, hoc est propter rationem adjunctam. — Hæc Alexander. Cujus responsio procedit secundum suam opinionem, qua dicit liberum arbitrium specialem esse potentiam a ratione et voluntate distinctam, ut pa-
p. 272 C. tuit supra. Verum quæ in his verbis minus clare digesta sunt, ex consequentibus clarius innotescent.

Itaque Thomas super his diffuse ac clare conscribens : Motus, inquit, secundum Philosophum, est via in ens; unde in partibus animæ motus proprie dicitur inclinatio in aliquid. Hinc quibus viribus inclinatio non convenit, non attribuitur proprie motus. Inclinatio autem est in appetitu, qui movet in aliquid agendum : ideo actus appetitivarum virtutum proprie motus vocatur, non actus virium apprehensivarum. Est autem in nobis triplex appetitus, videlicet : naturalis, sensitivus, rationalis. Naturalis (puta cibi) est, quem imaginatio non præcedit nec gignit, sed naturalium dispositio qualitatum quibus naturales vires suas actiones exercent. Isteque motus rationi in nullo subjacet, nec obedit : hinc in eo esse nequit peccatum; ideo prætermittitur modo. Appetitus autem sensitivus est, qui ex præcedenti sensu vel imaginatione consequitur, et motus sensualitatis vocatur. Appetitus vero rationalis est, qui apprehensionem consequitur rationis, rationisque motus censetur, et actus est voluntatis. Verum apprehensio rationis est duplex : una simplex et absoluta, dum statim sine discussione apprehensum dijudicat, et talem apprehensionem sequitur voluntas quæ dicitur non deliberata; alia inquisitiva, dum ratiocinando quid bonum aut quid malum sit investigat; talemque apprehensionem sequitur deliberata voluntas. Ratio autem inferior, quæ terrenis disponendis intendit, utroque modo potest motum voluntatis elicere circa terrena, videlicet : subito apprehendendo hoc conveniens aut inconveniens corpori esse, tuncque sequitur motus rationis inferioris, qui delectatio nominatur quia

A quod corpori delectabile est accipit ut agendum; aut per inquisitionem deliberando, et tunc sequi non valet appetitus ante deliberationis finitionem, et tunc consentire dicitur in delectationem. Porro superior ratio, quia per se rebus non intendit terrenis, sed solum prout rationibus regulantur æternis, non sequitur ipsam aliquis motus nisi deliberatus respectu terrenorum : idcirco earum delectatio non attribuitur sibi, sed ultimus tantum consensus, qui est exsecutor operis. Hæc Tho-
B mas in Scripto.

Qui consequenter plenius declarans ibidem, quomodo in sensualitate queat esse peccatum : Primi (inquit) motus qui sensualitati attribuuntur, peccata sunt, ut asserit Augustinus; sed motus imaginationem præcedentes, quos jam diximus naturales, quoniam naturalium qualitatum actionem sequuntur, peccata non sunt. Atque secundum hoc verificatur quod aliqui dicunt, quod motus primo primi non sunt peccata, sed motus secundo primi : ut motus
C primo primi vocentur motus hujusmodi pure naturales; motus vero secundo primi, qui imaginationem sequuntur. Peccatum quippe (prout hic est de ipso mentio) non est nisi actus inordinatus, ad genus pertinens moris. Nullusque actus ponitur in genere moris, nisi habita consideratione ad voluntatem, quæ principium exstat moralium, ut sexto Metaphysicæ patet. Ideo ibi incipit genus moris, ubi primo voluntatis dominium invenitur. Habet autem voluntas in quibusdam completum domi-
D nium, ut in actibus qui ex voluntatis procedunt imperio, qui sunt actus deliberationem sequentes, rationique adscribuntur. In aliquibus vero habet incompletum dominium, sicut in actibus qui non per imperium rationis causantur; attamen voluntas eos potuit impedire, ut sic quodammodo voluntati subjaceant, quantum ad hoc quod est impediri vel non impediri. Ideo talium inordinatio actuum rationem habet peccati, sed incompleti : hinc in actibus istis venialis atque levis-

sima culpa est, non mortalis. Deformitas vero cujuslibet actus illi potentiæ attribuitur ut subjecto, quæ est actus principium; quumque sensualitas sit horum principium actuum, recte dicitur in ea tanquam in subjecto esse peccatum. Est etenim in hominibus sensualitas aliqualiter subjicibilis rationi, sicque aliter est in nobis quam brutis. Nec omne peccatum est in voluntate ut in subjecto, sed ut in causa. Verumtamen voluntatem esse causam alicujus actus, contingit dupliciter : primo directe et per se, ut dum ex voluntate procedit elicitive aut imperative; secundo per accidens et indirecte, quia non impedit quum possit et debeat, et ita primorum motuum causa est.

Si quis autem instet, quod virtus vitiumque mortale possunt esse in sensitivo appetitu, qui tamen realiter est sensualitas ipsa; dicendum, quod electio est principale in virtute, ut dicitur tertio Ethicorum : unde oportet omnem actum virtutis ex electione procedere ; propter quod virtus dicitur habitus electivus, ut secundo dicitur Ethicorum. Hinc virtus esse non potest nisi in actibus illis qui ex imperio profluunt voluntatis, quamvis etiam sensitivarum sint partium : propter quod in irascibili et concupiscibili ponimus esse virtutem. Conformiter est de eo quod perfectam habet rationem peccati et per se virtuti opponitur. Propterea actus irascibilis seu concupiscibilis potest esse actus virtutis seu peccati mortalis. Sensualitas
p. 279 C. vero (ut dictum est) nominat partem sensitivam ut magis depressam ad carnem, prout in operando non sequitur voluntatis imperium, sed proprio motu movetur : idcirco in ea non potest esse actus virtutis et peccati mortalis, sed quiddam incompletum in genere moris, quod est veniale peccatum. — Et quamvis venialia peccata omnia simul considerata vitare non valeamus, quia dum uni nitimur obviare, ex altera parte potest illicitus motus subrepere : non enim potest simul esse intentio voluntatis contra diversa renitentis in ac-
A tu; tamen si quodlibet eorum sigillatim consideretur, sic in potestate nostra sunt, quia quodlibet eorum præveniendo impedire possumus. — Hæc idem ibidem.

Insuper pandit ibi, qualiter in ratione queat esse peccatum : Peccatum (inquiens) rationis potest dici dupliciter. Primo, quoniam est ipsius rationis secundum se : sicque dicimus in ratione esse peccatum, dum errat in judicando, sive sit in speculativis, sive in practicis ; et hoc est peccatum in cognitione, eo quod male syl-
B logizetur. Secundo ex parte voluntatis, quæ per rationis judicium regulatur, ita ut tunc in ratione dicatur esse peccatum, dum sequitur perversa electio. Sciendum ergo quod quidam philosophi dixerunt, secundo modo non esse peccatum in ratione, nisi et primo modo erret, dicentes omne peccatum ignorantiam esse, et scientem non posse peccare : quorum primus Socrates fuit, ut dicitur septimo Ethicorum, hac ratione inductus, quod non videtur conveniens ut nobilissimum, puta scien-
C tia, ab ignobilibus passionibus superetur : quod experientiæ sensuique repugnat. Idcirco Philosophus libro prætacto ostendit, quomodo contingit scientem peccare, distinguens scientiam in universali et in particulari, scientiamque in habitu et in actu; in habitu quoque dupliciter, quia habitus interdum ligatus est, ne egrediatur in actum, ut patet in ebriis, quandoque non est ligatus. Itaque ait, quod contingit peccantem esse scientem in universali et in actu, in particulari autem non con-
D tingit eum esse scientem in actu, sed habitu tantum et ligato passione iræ, concupiscentiæ aut alio vitio, ne ratio in rectam electionem prorumpat, sed motum passionis sequatur; etiam si passioni quis subditus pronuntiet ore quæ justa et vera sunt in particulari, non tamen mente sic tenet : quemadmodum ebrius potest sapientium verba proferre, quæ intellectu non capit. Quumque ratio in operandis quodammodo syllogizet, invenitur judicium rationis rectum in propositio-

ne majori, quæ universalis est ; in minori vero propositione, quæ particularis est, admiscetur ratio passioni, quæ circa particulare versatur ; et sequitur rationis corruptio in conclusione electionis. Ut si dicatur, Nulla fornicatio est committenda, in hoc judicium rationis perfectum est. Item proponatur alia ista, Omnis fornicatio est delectabilis. Sub quibus duabus assumatur hæc particularis : Accedere ad hanc mulierem est fornicatio. Si ratio fortis sit, ut nec in particulari passionibus superetur, inducet conclusionem negativam, eligens non fornicari. Si autem passione vincatur, eliget fornicari. Sicque nunc sumitur peccatum esse in ratione, quando post rationis deliberationem sequitur prava electio, eo quod ratio in particulari corrumpitur passione. Quod si deliberatio sit per rationes divinas, dicetur esse peccatum in ratione superiori, ut si procedat ex isto : Omne divina lege prohibitum, est vitandum. Si vero per rationes creatas, dicetur esse peccatum in ratione inferiori, ut si procedat ex isto : Omne in quo transcenditur medium virtutis, vitandum est ; vel aliquid tale. Nempe quum ratio sit cognitiva potentia, directiva est voluntatis. Unde non potest esse peccatum in voluntate, nisi sit aliquo modo in ratione, præcipue quum voluntas non sit nisi boni veri aut boni apparentis. Hinc malam voluntatem aliquo modo præcedit æstimatio falsa.

Insuper ad istud, utrum in delectatione rationis inferioris sit peccatum mortale, respondet : Delectatio inferioris rationis nil aliud est quam complacentia voluntatis in eo quod apprehenditur conveniens per inferiorem rationem. Hæc autem delectatio (sicut in littera dicitur), si mox ut mentem attigerit, auctoritate viri, id est superioris rationis, repellatur, peccatum est veniale : hoc enim est, dum complacentia talis sequitur subitam rationis apprehensionem. Si vero diu teneatur, peccatum exstat mortale. Sed diuturnitas ista non ex temporis quantitate est judicanda, sed A magis ex rationis deliberatione. Si enim post deliberationem rationis inferioris adhuc delectatio illa complaceat, delectatio morosa dicetur, tuncque erit consensus in delectationem et culpa mortalis, ut ait Magister et verba Augustini sonare videntur, quamvis quidam in hoc Magistro contradicant, verba Augustini exponentes. Verum Magistri opinio valde probabilior est atque securior : quod sic patet. Quædam operationes ex suo genere sunt peccata mortalia, ut furtum, rapina; unde, quod B aliquod horum peccatum mortale non sit, non potest esse nisi per accidens, in quantum videlicet ejus subjectum non est mortalis peccati capax, ut quando est in sensualitate dumtaxat. Porro secundum Philosophum decimo Ethicorum, idem judicium est de operatione et ejus delectatione. Hinc si operatio est per se bona, etiam delectatio ejus, et econverso. Quod ergo delectatio consequens operationem mortaliter vitiosam non sit mortale peccatum, esse non valet nisi per accidens, ut C ex defectu subjecti. Hinc quandocumque talis delectatio aut operatio reducitur in id in quo potest esse perfecta ratio peccati et virtutis, necessario incipiet esse peccatum mortale. Perfecta vero ratio peccati mortalis ac virtutis esse nequit sine electione rationis consiliantis et deliberantis : ideo quidquid fornicationis ante hoc est, mortale non est ; ubi vero ad hoc pervenitur, mox incipit esse peccatum mortale. Unde si usus exteriorum membrorum et delectatio eorum esset sine hujusmodi volun- D tate, peccatum non esset, sicut beata dixit Lucia : Si invitam me feceris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam. Consensus vero actui exteriori adveniens, facit peccatum mortale. Conformiter appetitus sensualitatis, et delectatio consequens eum ante consensum rationis deliberantis, non est culpa mortalis, sed post talem consensum.

Postremo ad istud, utrum in superiori parte rationis possit esse veniale peccatum, respondet : Motum esse veniale, con-

tingit ex duobus : primo ex genere actus, A ut verbi prolatio otiosi; secundo ex parte subjecti, in quantum motus ille electionem præcedit, in qua principalitas virtutis vitiique consistit. Itaque unaquæque potentia quam possibile est aliquo modo elevari ad id quod super se est, habet subitum motum in id quod sibi secundum se convenit; alium motum potest habere in id quod sibi convenit ratione ejus ad quod est elevata in aliquid altius : sicut in appetitu patet sensibili, qui subito movetur in id quod convenit sibi secundum B sensum, sed in quantum ratione regulatur, virtutibusque perficitur, habet motum post deliberationem in id quod sibi convenit secundum rationem. Quemadmodum autem appetitus sensitivus elevatur super se per regimen rationis, sic ratio superior per fidei lumen supra naturalem elevatur cognitionem : hinc subitus motus apprehensivus superioris rationis est secundum naturalem suam cognitionem. Qui si in aliquo obviet fidei, est motus infidelitatis ex subreptione : sicque per defe- C ctum deliberationis est veniale peccatum. Atque secundum hoc est distinguendum, quia aut motus superioris rationis est in id quod est veniale ex genere, sicque motus ejus est venialis; aut est in id quod est mortale ex genere. Quod contingit dupliciter : quia vel illud est proprium ejus objectum, et sic habet circa illud duplicem motum : unum subitum qui præcedit deliberationem, et iste est veniale peccatum; alium deliberatum, qui est peccatum mortale, sicut in infidelitatis motibus pa- D tet; aut est objectum inferioris potentiæ, ut sensualitatis, ut patet in delectationibus carnis ; sicque superior ratio non habet motum in illud nisi consultationis, quasi ministrans medium quo de illo potest syllogizari : et ita circa illud non habet motum nisi deliberatum. Idcirco in talibus motus superioris rationis semper est culpa mortalis; aliis vero duobus modis nunc tactis, potest in ea esse veniale peccatum.

Si autem quis instet, quia contemptus facit peccatum esse mortale; sed non potest esse quod quis post deliberationem in peccatum consentiat sine contemptu : ergo quum superior ratio sine deliberatione non peccet, apparet quod nunquam peccet nisi mortaliter. Dicendum, quod deliberatus consensus in veniale peccatum non semper oritur ex tali contemptu qui peccatum reddat mortale. Nempe dum taliter in veniale consentitur, quod non consentiretur in illud si esset mortale, manet intra limites venialis peccati, etiam si advertatur esse veniale peccatum; si vero consentiatur sic in illud, quod et consentiretur quamvis esset prohibitum præcepto, consensus in veniale ex genere, esset mortalis. — Hæc Thomas in Scripto.

Concordat Petrus in omnibus, et insuper quærit, utrum inferior ratio possit peccare sine sensualitate. Respondet : Duo sunt genera peccatorum, videlicet spiritualia et carnalia. Spiritualia quandoque contingunt circa objectum apprehensum a sensualitate, aliquando vero non. Unde in his interdum peccat inferior ratio sine sensualitate, ut in curiositate scientiæ; quandoque vero peccat mediante sensualitate, ut in odio alienæ felicitatis visæ. Carnalia autem peccata semper sunt circa sensualitatis objectum : ideo in his non peccat ratio sine sensualitate. Hæc Petrus.

Qui iterum sciscitatur, utrum ratio inferior possit peccare mortaliter sine consensu superioris. Respondet : Quemadmodum ad rationem inferiorem pertinet regere sensualitatem, ita ad superiorem rationem pertinet regere rationem inferiorem. Hinc sicut sensualitas non peccat sine consensu aut negligentia rationis inferioris, ita nec ratio inferior sine consensu vel negligentia rationis superioris. Hæc Petrus.

Richardus quoque præhabitis consonat, in aliquibus tamen parum aliter sentire videtur : Quibusdam (inquiens) dicendum videtur, quod voluntas possit deordinari non tantum respectu spiritualium, sed etiam carnalium objectorum, deordinati-

one non habente ortum ex sensualitate, ita quod homo potest desiderare delectationem alicujus carnalis peccati, non præinclinatus per aliquem motum sensualitatis, quamvis tale desiderium esse non valeat nisi respectu objecti sensualitatis. Nam actum luxuriæ potest quis eligere non incitatus aliqua prævia passione, imo nonnulli per electionem in se causant passionem. Hæc Richardus. — Istud tamen cum positione Petri potest faciliter concordari.

Alia multa quærit hic Richardus, et inter cetera quærit (quod tamen alibi potius habet locum), utrum intellectus noster ex creaturis ad Creatorem discurrens argumentando, in fine discursus intelligat Creatoris essentiam. Respondet quod non. Quamdiu enim res non cognoscitur nisi per aliud objectum præcognitum, non cognoscitur immediate; sed essentia Creatoris non cognoscitur a nobis etiam in fine discursus, nisi per aliud objectum præcognitum. Hæc breviter tetigisse hic reor sufficere.

Amplius quærit, utrum motus sensualitatis secundum suum impetum, sit naturalior ei quam ille quo movetur frenante ratione. Respondet : Motus naturalis potentiæ, naturalis est etiam supposito cui inest illa potentia. Quum ergo sensualitas hominis comprehendat duas ejus naturales potentias, scilicet irascibilem et concupiscibilem, ille motus qui naturalis est sensualitati, est etiam homini naturalis. Dico ergo, quod motus ille quo sensualitas movetur secundum impetum suum, est naturalior sibi quam ille quo movetur frenante ratione; naturalior est etiam homini sub ratione qua animal, quia convenit sibi in quantum per suam formam habet esse sensitivum. Motus autem quo movetur frenante ratione, naturalior est homini in quantum homo : naturale namque est homini, in quantum homo est, modificare suos motus secundum naturale judicium rationis. Quumque talis motus sit homini naturalis principaliter per naturam speciei, ideo non

A oportet quod ille motus, quamvis naturalior sit homini in quantum est rationalis, quod etiam naturalior sit sensualitati. — Hæc Richardus.

Quocirca videtur, quod de sensualitate hominis loqui possumus dupliciter : primo, in quantum est sensualitas, sicque vera apparet ista responsio ; secundo, in quantum est sensualitas hominis, et ita naturalius, convenientius, ordinatius, salubrius, magisque debitum sibi est moveri secundum frenum directionemque ra-B tionis, quam secundum impetum passionis : nam et naturalis ordo hoc habet, ut inferius juxta censuram feratur sui superioris.

Præterea, Bonaventura in præinductis satis videtur concordare Alexandro, Thomæ et aliis jam præfatis. Verumtamen de hoc, qualiter in sensualitate sit peccatum, addit : Contingit loqui de peccato, in quantum habet rationem vitii, et in quantum habet rationem culpæ. In quantum habet rationem culpæ, opponitur gratiæ, C et facit vituperio dignum : sicque omne peccatum est in libero arbitrio. Sed in quantum habet rationem vitii, dicit inordinationem alicujus potentiæ respectu actus sibi debiti secundum suam naturalem institutionem. Quumque deordinatio talis in sensualitate consistat, ita quod est via ad opus vituperio condignum, sic ponitur in sensualitate peccatum esse.

Insuper, respondendo ad hanc quæstionem, utrum rationis pars inferior possit peccare mortaliter absque superiori : D Quamvis (inquit) possibile sit mulierem comedere absque viro, id est, inferiorem rationem delectari absque superiori, non est tamen possibile inferiorem rationem seu mulierem peccare mortaliter sine viro seu ratione superiori. Aliud enim est peccatum mortale committere, aliud cibum vetitum degustare. Peccatum quippe mortale dicit deordinationem a Deo cum consensu atque contemptu. Et inordinatio illa est per aversionem superioris partis : ejus etenim est averti, cujus est converti. Con-

sentire vero ad illam spectat potentiam in A qua residet judiciaria potestas regiminisque auctoritas : et hæc est superior pars rationis. Ideo impossibile est aliquod mortale peccatum esse in nobis, quod superiori rationi non imputetur. Est etiam ad hoc alia ratio : quoniam inter superiorem inferioremque rationem lex exstat conjugii, idcirco superior inferiorem tenetur regere atque reprimere; propter quod impossibile est inferiorem rationem sine superiori mortaliter peccare. Possibile tamen est unam earum absque altera comedere : B et hoc, quia comestio dicit conversionem ad delectationem secundum actum proprium. Contingit autem rationalem potentiam converti ad delectationem a sensualitate oblatam, secundum actum inferioris portionis, ita tamen quod non convertitur ad eam secundum actum superioris rationis : sicque contingit mulierem comedere, viro non degustante.

Quod clarius patet, si attendamus progressum tentationis et delectationis. Primo enim delectabile offertur sive percipitur; C secundo delectatio advertitur; tertio in id ad quod trahit delectatio, consentitur vel dissentitur. Delectabile percipere, est sensualitatis; delectationem advertere, est inferioris partis rationis, quæ interiores motus et affectiones habet dijudicare ac noscere : quod non convenit potentiæ sensitivæ. Definire autem, est determinare quid sit amplectendum aut respuendum : quod superioris est partis. Contingit igitur delectari ad apprehensionem delectabilis, ante advertentiam delectationis : et hoc est D sensualitatis, et absque dubio est veniale peccatum. Contingit iterum delectari post apprehensionem delectabilis et perceptionem delectationis, et ante plenum consensum deliberationis : et hoc est inferioris partis; et aliquando est mortale, aliquando veniale, tuncque comedit mulier sola. Tertio, contingit delectari post apprehensionem delectabilis et advertentiam delectationis, et post plenum consensum deliberationis : et tunc dicitur comedere vir, estque peccatum mortale in his generibus peccatorum quorum actus sunt in prohibitione. Itaque, dum tentatio inchoatur in sensualitate, est veniale peccatum; dum consummatur in superiori parte rationis, est mortale; dum vero sola mulier comedit, potest esse mortale et veniale.

Et idcirco quum dubium est an sit mortale aut veniale, potest ita discerni : quia dum percipitur delectatio, aut statim repellitur, aut retinetur. Si statim repellitur, tunc leve est peccatum. Si vero tenetur, hoc potest esse tripliciter. Primo, quoniam placet ipsa delectatio et operis consummatio, ita quod est voluntas delectandi in cogitatione, et item in opere si adesset facultas : et sic est ibi plenus consensus et mortale peccatum, concurrente viri ac mulieris comestione. Secundo, quia placet delectatio et displicet peccati consummatio : et sic semiplenus consensus est, et dicitur comedere mulier, et nihilo minus peccat mortaliter dum in illam consentit delectationem. Aut utrumque displicet, scilicet interior delectatio et operis consummatio; et tunc aut advertit periculum, aut non advertit. Si non advertit periculum delectationis, nec eam repellit, peccat, non tamen mortaliter; gravius tamen quam si statim viriliter repulisset. Aut advertit periculum, et delectationem illam non repellit, imo mentem suam in talibus cogitationibus sinit revolvi : et sic (ut dicunt magistri) peccat mortaliter. Nam quamvis non sit ibi mentis formalis consensus, est tamen consensus interpretativus, et comedit mulier sola. Attamen peccatum hoc imputatur et viro, quoniam non compescuit mulierem ut tenebatur. Verum istud ultimum dictum non est penitus certum. Negant enim aliqui esse peccatum mortale in negligentia reprimendi ubi fuerit displicentia, quantumcumque quis advertat periculum. Sed in hoc securior via tenenda est, ut inde tanquam de mortali pœniteas. Nec loquimur hic de quacumque delectatione, quia non de ea qua quis delectatur in muliere quia formosa, sed de

ea quæ surgit ex cogitatione actus venerei. — Hæc Bonaventura.

Amplius, jam inductis, præsertim ex
Summ. th. 2a part. q. 93. Thoma, concordat Albertus. Qui insuper
sciscitatur, qualiter spirituale conjugium
sit inter superiorem inferioremque portionem rationis. Respondet : Secundum Augustinum, portio superior est loco viri,
portio inferior loco mulieris. Estque metaphoricus sermo, fundatus super illud
I Cor. xi, 7. Apostoli : Vir non debet velare caput suum, quia imago et gloria Dei est. In superiori etenim portione relucet Dei imago.
Hinc inter Deum et ipsam non ponitur
medium ; unde nec debet habere velamen.
Portio autem inferior dicitur mulier, quum
sit imago et gloria rationis superioris ;
quemadmodum imago et gloria viri voca-
Gen. ii, 18. tur uxor data ei in adjutorium generationis, similis sibi quantum ad rationabilitatem : et sic est naturalis contractus in
partibus animæ rationalis, in quo superior
pars, quæ immediate participat imaginem
Dei, formatur ex ipso lumine sapientiæ
ejus, atque ex eodem format et regit inferiorem. Hæc Albertus.

Qui item interrogat, qualiter peccatum
consummetur in illis, puta in sensualitate
et inferiori portione rationis ac superiori.
Ad quod in littera datur responsio clara.
q. 92. Quærit insuper, cur philosophi non devenerunt ad sensualitatis notitiam. Respondet, quod theologi loquuntur de sensualitate prout ex originali primorum parentum
peccato infecta est, et prona ad mala ex
fomite : quod totum philosophos latuit. Qui
nihilo minus de appetitu sensitivo scrutati
sunt, et de ejus quoque divisione in concupiscibilem et irascibilem elocuti : sicque
de eo quod realiter idem est cum sensualitate effati sunt. Hæc Albertus.

q. 93. Qui demum hic addit : Antiqui, sicut
Præpositivus et Guillelmus Antisiodorensis, dixerunt delectationem dici morosam,
non a temporis quantitate, sed a negligentia rationis superioris, dum superior portio
conspicit et advertit quod injacet delectatio illecebrosa peccati in inferiori parte
A rationis, et non avertit nec abstrahit eam
ab illa : imo dissimulat, et permittit inferiorem rationem turpiter delectari. Et hoc
est mortale peccatum, quamvis sit minus
quam si opere compleretur.

Durandus quoque circa hæc loquitur :
Oportet hic scire, quid sit mortale et quid
veniale peccatum. Pro quo sciendum, quod
omne peccatum est deviatio quædam a lege divina aut naturali vel positiva. Quumque omnis lex habeat vim coactivam per
pœnas (alioqui leges frustra darentur, si
B liceret impune transgredi eas), idcirco secundum unamquamque legem illud peccatum censetur mortale pro quo pœna
mortis infligitur ; veniale vero, quod minori seu leviori pœna punitur. Quamvis
autem mors proprie appelletur privatio vitæ corporalis, similitudinarie tamen privari vita gloriæ atque incurrere calamitatem gehennæ, mors dicitur. Unusquisque
enim dicit vitam suam consistere in eo in
quo præcipue delectatur. Ideo propter delectationem quæ est in visione beata, in
C ipsa dicitur consistere vita æterna ; et in
ejus privatione cum afflictione gehennæ
mors consistit. Sic ergo quantum ad theologos, quorum est considerare opera humana secundum quod regulantur lege divina, peccatum mortale vocatur quo quis
beatifica visione privari meretur ; veniale
vero, quod non meretur hanc pœnam. Hæc
Durandus.

Qui insuper ait : Quum delectatio voluntatis sequatur apprehensionem rationis,
hinc sicut est duplex rationis apprehen-
D sio, utpote, simplex, quæ est in objectum
tantummodo ac directe, sicut quando quis
cogitat de fornicatione ; et reflexa, quæ est
in actum, ut dum quis cogitat se cogitare
de fornicatione : sic duplex est delectatio
hos consequens actus, quia morosa delectatio sequens simplicem actum cogitationis de fornicatione aliove peccato mortali,
semper est peccatum mortale. Est enim
complacentia in actum peccati mortalis,
quia in illud fertur voluntas solum per
delectationem quod est apprehensum per

rationem. Sed per actum simplicis cogitationis de fornicatione, nihil apprehenditur nisi fornicatio, non cogitatio de fornicatione : alias non esset actus simplex, sed reflexus. Ergo voluntas sequens hujusmodi simplicem actum, fertur solum per complacentiam in mortale peccatum, sicque peccat mortaliter. Delectatio vero sequens actum reflexum, potest esse de duobus, sicut et cogitatio, videlicet, de principali objecto, puta de fornicatione, et de secundario, scilicet de cogitatione : quia hæc duo se habent objective ad actum reflexum, videlicet dum quis cogitat se cogitare de fornicatione. Et si delectatio sit de principali objecto, erit peccatum mortale. Si vero de secundario sit objecto, non oportet esse mortale : imo quandoque est veniale, ut dum quis sola curiositate cogitat talia, et de cogitatione hujusmodi delectatur ; aliquando vero nullum est peccatum, sed meritum : ut dum quis de talibus utiliter cogitat, volens contra ea disputare aut prædicare ; nec talis delectatur de peccato, sed consideratione veritatum et rationum salubrium. Hæc Durandus.

Postremo circa hæc scribit Henricus Quodlibeto sexto, quæstione qua quærit,
q. 32. utrum primi motus sint peccata : In hac quæstione, sicut in ceteris omnibus, his quæ sunt fidei præsuppositis, oportet respicere ad naturam, quid recta ratio queat investigare. Itaque advertendum, quod originale peccatum duo includit, puta carentiam originalis justitiæ, sive fuerit donum naturale, sive supernaturale, et dispositionem illi contrariam, utpote obliquationem quamdam in voluntate. Quapropter in pœnam peccati, rebellionem habent membra contra voluntatem, ut erubescat libertas humani arbitrii, quod Dei imperium contemnendo, amisit propriorum membrorum dominium. Insuper, inflicta est carni dispositio morbida, quæ vocatur languor naturæ, quo in carne primo pullulat delectabilis motus, quem secundo apprehendit sensus, atque per hoc tertio vis appetitiva sensibilis organice in carne exsistens, titil-

A latur delectatione. Et præveniunt hi tres gradus omnem penitus motum voluntatis. Consistunt quoque in istis duo motus, qui appellantur primo primi : quorum unus dicitur suggestio a carne in appetitum sensitivum, alter vocatur delectatio seu desiderium in appetitu eodem. Cum quibus Augustinus libro primo de Sermone Domini in monte, assumit voluntatis consensum pro tertio, et distinguit alios gradus tres in progressu ad peccatum, dicens : Tria sunt quibus completur peccatum, si-
B ve per suggestionem, sive per memoriam, sive per corporis sensum. Si autem consensio adfuerit, peccatum jam plenum erit : quasi a serpente fiat suggestio et quædam suasio ; in appetitu vero carnali seu sensitivo tanquam in Eva, delectatio ; et in ratione quasi in Adam, consensio. Quumque totus motus exsistens in carne appetituque sensitivo, non sit aliud respectu voluntatis nisi quædam suggestio et titillatio ad condelectandum : hinc Augustinus totum motum qui in carne et sensitivo ap-
C petitu præcedit, pro uno reputans, et cum illo annumerans tres gradus quibus in peccatum proceditur mortale per actum voluntatis, distinguit tres gradus quibus peccatum mortale perficitur, libro de Verbis Domini dicens : Ad consuetudinem quadripartito quodam gradu pervenit anima. Primus enim est titillatio delectationis in corde, secundus consensio, tertius factum, quartus consuetudo.

Præterea advertendum, quod post illam titillationem in qua consistit motus primo
D primus, ante consensum voluntatis in quo consistit peccatum mortale, est aliquis motus delectationis in voluntate, qui est veniale peccatum, prout Augustinus exprimit, dicens : Sunt qui res illicitas cogitationibus suis obvias ita omnino abjiciunt, ut nec delectentur in eis ; sunt qui delectantur, non tamen consentiunt, in quibus nondum perfecta est mors, sed quodammodo inchoata. Delectationi accedit consensio, jamque est plena damnatio. Post consensionem itur in factum. Ipsum fa-

ctum in consuetudinem vertitur, et fit desperatio quædam. Adverte quia quod hic dicitur, Accedit consensio et fit plena damnatio, idem est cum eo quod dixit in libro de Sermone Domini in monte, Si consensio fuerit, plenum peccatum erit, id est mortale : quod intelligendum est de consensione deliberativa, non subrepticia. Tuncque est deliberativa, quando postquam ratio percipit delectationem et advertit judicando eam esse illicitam, adhuc voluntas se tenet in ea, nec cohibet eam. In tali ergo consensione deliberativa primo consistit peccatum mortale. Et quidquid præcedit in actu voluntatis aut appetitus sensitivi aut carnis, nullum peccatum est, aut veniale dumtaxat. Itaque ante consensum voluntatis per judicium rationis præcedentis, duo ad minus præcedunt motus in voluntate vergente in peccatum, utpote, motus delectationis, et motus consensus subrepticii, et appellantur motus secundo primi. Primi, inquam, respectu omnium motuum qui deinde fiunt in voluntate; et secundo primi, respectu præcedentium in sensualitate et carne. Denique, post istos motus primo primos et secundo primos, qui præcedunt judicium rationis, dum per rationis judicium voluntas, ut est arbitrio libera, consentit sive in delectationem, ut in ea se teneat, tunc est primus gradus peccati mortalis in sola consensione exsistentis, sive in factum, ut in ipsum ulterius procedat, tunc est gradus secundus peccati mortalis exsistentis in consensio-
*Matth.* v, 28. ne. Unde super illud, Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, etc., loquitur Augustinus : Considerandum quod Christus non dixit, Qui concupiverit mulierem; sed, Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, id est, hoc fine istoque animo intenderit ut eam concupiscat : quod non est jam solum titillari delectatione carnis, sed plane consentire libidini, ita ut non refrenetur illicitus appetitus, sed si detur facultas, satietur. Et quod dictum est, Plane consentire, intelligendum est, postquam judicium rationis præ-

A cessit vel debuit præcessisse : quia contingit consentire dupliciter, scilicet, vere seu formaliter, et interpretative. Interpretative, inquam, quando ex delectatione voluntatis in tantum ratio absorbetur, ut judicio non possit intendere, negligitque voluntas rationem movere ad judicandum, tempus quoque permittit transire in quo posset et merito deberet judicare.

Est igitur talis in peccatum progressus. Primo ex fomite fit motus quidam titillationis in carne ad libidinem, id est ad car-
B nalem concupiscentiam, quem apprehendit sensus in carne extensus, per cujus apprehensionem secundo movetur appetitus sensitivus sensui conjunctus, motu delectationis circa id ad quod caro titillat. Tertio autem movetur motu desiderii ad prosequendum illud in opus, quem motum apprehendit ratio simplicis intelligentiæ. Per cujus apprehensionem quarto movetur voluntas motu delectationis, condelectando appetitui sensitivo; et quinto movetur motu in delectationem; et sexto desiderio
C consensus subrepticii ad prosequendum illud in opus, et iste est limes ac terminus venialis peccati. Septimo est consensus interpretativus in delectationem, et est primus et infimus gradus peccati mortalis, quod appellatur mortale ex delectatione morosa. Octavo est consensus verus in delectationem. Nono est consensus in opus. Decimo est progressus in opus, si adsit facultas. Undecimo, ex frequentia exsecutionis oritur consuetudo. Duodecimo, ex consuetudine sequitur desperatio. Tertio-
D decimo, ex desperatione obstinatio, juxta illud Proverbiorum : Peccator quum in *Prov.* xviii, 3.
profundum venerit peccatorum, contemnit. Tunc ultimo, scilicet quartodecimo, sequitur finalis impœnitentia, quæ est perseverans cordis duritia.

At vero motus primo primos quidam dicunt esse culpabiles, quia in se deformes sunt et contra rectam rationem, a qua cohiberi debebant. Sed quæro ab his, utrum primi motus sint peccata omissionis, an commissionis. Non commissionis directe,

quia non imperantur a voluntate; nec omissionis, quia non imputatur voluntati in culpam id cujus omissionem nequit vitare. Si dicatur, quod quamvis non sit in potestate voluntatis omnes universaliter prohibere, est tamen in potestate ejus singulos sigillatim cohibere : objicitur, quod tunc non peccaret in his quos vitare non valet, utpote occupatus in alterius devitatione. Verum pro horum intelligentia advertendum, quod in peccato originali in non regeneratis sunt duo, quorum unum est incurvatio, quæ consistit in voluntatis obliquatione; secundum est reatus, id est obligatio ad pœnam pro carentia rectitudinis originalis justitiæ. Secundum istorum in Baptismate expiatur, primum vero manet. Quibus duobus duo correspondent in motibus primis carnalis concupiscentiæ, utpote, ipsius motus deformitas, et pœnæ reatus debitus ei : quorum primum manet ad pœnam in regeneratis, sicut et obliquatio manet in voluntate, et fomes in carne; secundum expiatum est. Ita quod sicut neutrum istorum habet rationem peccati in renatis ex parte reatus, sed solum ex parte obliquationis, sic motus primo primi etsi rationem habeant culpæ ex parte deformitatis pudendæ, nullam tamen habent ex parte reatus.

Et potest ex his dari ista distinctio. Motus primi considerari possunt dupliciter, sicut et quilibet actus virtutis ac vitii : uno modo secundum se et absolute, quoad dispositionem et formam actus; alio modo in respectu in finem, quoad præmium debitum actui. Primo modo, primi motus, etiam primo primi, sine dubio sunt peccata tam in renatis quam in non renatis, quoniam deformitatem habent in se contra regulas prudentiæ rationisque rectæ : quæ deformitas rationem vitii habet, quemadmodum contraria informatio rationem habet virtutis. Hoc modo obliquatio dicta rationem vitii habet, et fomes in carne, eo modo quo virtutes et vitia conceduntur esse in viribus sensitivis, non per essentiam, sed par-

A ticipationem. Porro secundo modo, primi motus in quantum primo primi, peccata non sunt in renatis propter Baptismatis expiationem; sed in non renatis, in quibus super reatu nulla expiatio facta est, omnino habent rationem peccati, etiam quoad illos qui non sunt in voluntatis potestate determinata ad reprimendum, et quoad maculam seu deformitatem, et quoad reatum. Et debet hoc peccatum in non renatis vocari non originale, sed actuale : quia ab actu proprio suæ carnis, quamvis non vo-

B luntatis suæ, perpetratur. Verumtamen ad hoc quod hujusmodi motus primo primus habeat rationem peccati, oportet ipsum reduci ad actum alicujus voluntatis. Dicuntque aliqui, quod reducitur ad actum propriæ voluntatis in eo qui non curavit Baptismi gratiam consequi, vel ad actum voluntatis primi parentis : quod Augustinus potius sensisse videtur. Aliter autem solvit Augustinus : uno modo scilicet, quod primi motus dicuntur peccata, non quia in se peccata sunt, sed quoniam ex pec-

C cato processerunt primi parentis, sicut ab originali principio, quod manet in ratione peccati in non regeneratis in ratione maculæ ac reatus; alio modo, quia si vincunt, faciunt reum peccati. Nam modo quodam peccatum vocatur, quod peccato factum est, sicut et lingua vocatur locutio, et manus scriptura, quæ manu est exarata. — Hæc Henricus.

In cujus dictis multa continentur quæ secundum suas opiniones promuntur, ut quod virtutes morales et vitia eis contra-

D ria non sunt realiter in appetitu sensitivo. Videtur demum hic sequi opinionem Augustini, dicentis infantulos non renatos pro originali etiam sensibiliter in inferno puniri. Communior vero opinio est et rationabilior valde, quod motus primo primi, prout sunt ex causis pure naturalibus nec in propria potestate habentis, nullo modo habent rationem peccati, propter causas a præallegatis doctoribus inductas; nec originali peccato in infantibus aliquid debetur pœnæ sensibilis in inferno.

## QUÆSTIO VII

INsuper, ut vitetur prolixitas, breviter et sine argumentis quæritur, **Quid sint synderesis et conscientia.**

Respondet Thomas : Quemadmodum in motu naturalium rerum omnis motus ab immobili procedit movente, prout octavo super Genesim Augustinus testatur, Philosophus quoque septimo et octavo Physicorum ostendit; sic in rationis processu oportet quod cognitiones inquisitionesque rationis ab aliquo principio cognoscitivo certo, quieto et quasi immobili oriantur. Hinc sicut ratio in speculativis procedit ab aliquibus per se notis, videlicet primis principiis ; sic ratio practica a principiis operabilium per se notis procedit et suas considerationes deducit : ut quod malum sit fugiendum, Deo quoque sit obediendum, et virtutibus inhærendum. Horum ergo principiorum habitus vocatur synderesis. Sicque synderesis a practica distinguitur ratione, tanquam innatus et connaturalis habitus ejus. Synderesis ergo aut solum habitum nominat, vel potentiam rationalem habitui subjectam. Opponitur autem synderesi fomes semper ad mala inclinans, sicut synderesis jugiter malo remurmurat atque ad bona inclinat.

Præterea conscientia multipliciter dicitur. Primo enim conscientia dicitur res
I *Tim.* I, 5. conscita, juxta illud ad Timotheum : Caritas procedit de conscientia bona, id est spe, secundum Glossam, quia ex meritis quæ conscientia tenet, motus et actus spei exsurgit. Secundo vocatur habitus quo quis disponitur ad consciendum. Sicque lex naturalis seu habitus rationis potest conscientia appellari. Secundum quosdam vero, conscientia dicit potentiam. Sed hoc valde extraneum et improprie dictum videtur, quum nulli potentiæ competant actus qui conscientiæ adscribuntur. Itaque sicut septimo dicitur Ethicorum, ratio in eligendis ac fugiendis, quibusdam utitur syllogismis.
A In syllogismo autem est triplex considera-
tio, secundum tres propositiones quæ sunt
in eo, ex quarum duabus concluditur ter-
tia. Sic contingit et in proposito, dum ra-
tio in operandis ex universalibus princi-
piis circa particularia assumit judicium.
Quumque universalia juris principia ad
synderesim spectent, rationes vero ad opus
magis appropriatæ pertineant ad habitus
quibus ratio superior atque inferior ab in-
vicem distinguuntur ; synderesis in hoc
syllogismo ministrat majorem, cujus con-
B sideratio est actus synderesis ; minorem
vero ministrat ratio superior vel inferior,
cujus consideratio est actus ipsius; sed
consideratio conclusionis elicitæ, est con-
sideratio conscientiæ. Verbi gratia, synde-
resis hanc proponit : Omne malum culpæ
vitandum est. Ratio superior hanc subsu-
mit : Adulterium est malum, quoniam lege
Dei prohibitum ; vel inferior ratio sic sub-
sumit : Adulterium est malum, quia inju-
stum et inhonestum. Ex quibus conscien-
tia infert : Ergo adulterium est vitandum; et
C ita indifferenter concludit de præsentibus,
præteritis et futuris. Conscientia namque
de malis factis remordet, et faciendis con-
tradicit : et inde dicitur conscientia, quasi
cum alio scientia, quoniam conscientia est
applicatio universalis notitiæ ad actum
particularem ; vel etiam quia per eam ali-
quis sibi conscius est eorum quæ fecit
aut facere intendit : propterea dicitur sen-
tentia vel dictamen rationis. Unde et con-
scientiam contingit errare, non propter
errorem synderesis, sed propter errorem
D rationis : quemadmodum in hæretico pa-
tet, cui dictat conscientia sua, quod potius
se permittat comburi quam juret, quia su-
perior ratio in eo perversa est in hoc quod
credit juramentum simpliciter esse prohi-
bitum. Itaque ex his constat qualiter diffe-
rant synderesis et lex naturalis ac consci-
entia : quia lex naturalis nominat ipsa
prima principia juris ; synderesis vero no-
minat cognoscitivum habitum eorumdem,
potentiamve cum habitu; conscientia au-
tem dicit applicationem quamdam legis

naturalis ad operanda per modum conclusionis cujusdam.

Ex præhabitis patet, qualiter intelligendum sit quod loquitur Origenes : Conscientia est spiritus corrector pædagogusque animæ sibi sociatus, quo separatur a malis, et bonis adhæret. Damascenus vero disserit, quod conscientia est lex intellectus, quia videlicet ex habitu legis naturalis actus conscientiæ elici præcipue solent; atque ut alii asserunt, conscientia est rationis dictamen, quo judicat aliquid faciendum vel non faciendum. Verumtamen judicare aliter ad liberum arbitrium, aliter ad synderesim, aliterque ad conscientiam pertinet. Nempe ad liberum arbitrium pertinet participative, quoniam voluntatis per se non est judicare, sed rationis. Judicium vero per se vel est in universali, et sic ad synderesim pertinet; vel in particulari, tamen intra limites cognitionis consistens, et ita ad conscientiam spectat. Hinc tam conscientia quam electio, conclusio quædam est particularis agendi; sed conscientia est conclusio cognitiva, electio conclusio affectiva : tales namque sunt conclusiones in operativis, ut dicitur sexto Ethicorum. Interdum quoque conscientia pro synderesi sumitur, et econtra; conscientia tamen præcipitari dicitur magis quam synderesis, quia judicium in universali non ita corrumpitur quemadmodum circa particularia operanda. — Hæc Thomas in Scripto.

Eadem scribit in prima parte Summæ, art. 12. quæstione septuagesima nona, ubi et Augustinum allegat in libro de Libero arbitrio asserentem : In naturali judicatorio sunt regulæ quædam veræ et incommutabiles, virtutumque semina. Et hæc seu habitum horum synderesim nuncupamus. Hæ etenim regulæ sunt prima principia operabilium circa quæ non contingit errare. Unde et Basilius synderesim naturale judicatorium vocat, nec proprie dicit potentiam. art. 13. Conscientia vero nominat actum, ut patet ex his quæ ei attribuuntur. Dicitur namque conscientia testificari, ligare, in- A stigare, accusare, remordere, reprehendere : quæ omnia consequuntur applicationem cognitionis seu scientiæ nostræ ad ea quæ agimus. Applicatio quippe ista tripliciter agitur. Primo, secundum quod recognoscimus nos aliquid fecisse vel non fecisse, juxta illud : Scit enim conscientia *Eccle.* VII, 23. tua te crebro aliis maledixisse; sicque conscientia dicitur testificari. Secundo, prout per nostram conscientiam judicamus aliquid esse agendum; et ita conscientia dicitur instigare atque ligare. Tertio, prout B ex conscientia nostra judicamus aliquid bene factum, aut non bene; sicque conscientia dicitur accusare, excusare, remordere, arguere. Hæc idem in Summa.

Super his loquitur Alexander : Synderesis non solum denotat habitum, sed et potentiam habitualem, id est potentiam habitu informatam, loquendo de habitu naturali innato, non acquisito; quumque habitualiter includat habitum naturalem cognoscitivum, spectat ad rationem seu intellectum. Nec obstat quod super illud Eze- C chielis, Facies aquilæ desuper ipsorum *Ezech.* I, 10. quatuor, scribit Gregorius : Dicunt plerique juxta Platonem, rationabilitatem et irascibilitatem et concupiscibilitatem animæ vires, quartam ponentes super has, quam Græci synderesim vocant : dividitur enim contra rationem deliberativam.

Præterea quæritur, an secundum synderesim contingat peccare. Videtur quod sic, quia nonnulli Sancti dicunt eam præcipitari. Dicendum, quod secundum synderesim non est peccare, nec in ea est D error. Præcipitari vero dupliciter sumitur : primo pro ruere in peccatum; secundo modo pro deficere a suo effectu, seu retardari ab eo, sicque præcipitari potest synderesis. Cujus effectus est duplex : unus a malis retrahere, murmurando adversus ea; alius est stimulare et illuminare ad bonum, et in his per peccata aliqualiter obnubilatur.

Si vero quæratur, an aliquando vel in aliquibus totaliter exstinguatur; dicendum, quod nec in damnatis totaliter exstingui-

A tur, imo remanet aliquis actus ejus. Sunt enim quidam effectus synderesis, quantum ad naturalem instinctum, et quantum ad displicentiam mali. Et hoc dupliciter. Primo, in comparatione ad pœnam; et quantum ad hoc permanet in damnatis, quoniam dolent de malo culpæ in quantum est inductivum tanti supplicii. Secundo, quantum ad displicentiam mali culpæ simpliciter, ut est peccatum; et ita in illis exstinguitur. — Hæc Alexander.

Antisiodorensis vero libro secundo suæ Summæ : Nobis (inquit) videtur quod synderesis sit superior ratio.—Albertus autem fatetur : Synderesis est scintilla practicæ rationis, semper micans ad bonum et malo remurmurans. Præpositivus demum et Antisiodorensis dixerunt proprium esse synderesis, non peccare secundum se. Verumtamen comparatur ad duo, puta : ad legem æternam, cujus participatio quædam est; et ad inferius, hoc est ad rationem et voluntatem seu liberum arbitrium, supra quas est, secundum Gregorium; et ita interdum præcipitatur per accidens, sicut miles equo cadente : qui casus non est vitium militis, sed equi, nec refertur ad militem, nisi quia non tenuit equum freno ne cespitaret. Sic interdum imputatur synderesi peccatum rationis et voluntatis, quia non tenuit eas ne caderent. Hæc Albertus.

Summ. th. 2a part. q. 99.

## QUÆSTIO VIII

Ultimo quæritur hic, **Utrum peccatum veniale fieri possit mortale.**

Videtur quod sic, quia hoc auctoritates multæ Sanctorum insinuare videntur, ut quum asserit Augustinus : Multæ guttæ implent fluvium. Item : Multa arena obruit. Hoc facit sentina neglecta, quod fluctus irruens. — Secundo, delectatio ante deliberationem est veniale peccatum, sed post deliberationem mortale. In eodem autem actu, primo est delectatio ante deliberationem, deinde post deliberationem : sic idem actus primo est veniale peccatum, et mox mortale. — Tertio, durante eodem actu, crescere potest mentis aversio et complacentia vana, et quod fieri cœpit recta intentione, prosequi potest et continuari intentione valde perversa : sicque idem actus primo fuit culpa venialis, deinde mortalis. — Quarto, dispositio, secundum Philosophum in Prædicamentis, per reiterationem actionum fit habitus; veniale autem est B dispositio ad mortale : ergo fit mortale.

In oppositum est, quod mortale et veniale habent proprietates prorsus contrarias, et distant in infinitum ut eorum punitio manifestat, speciemque a contrariis finibus sortiuntur.

Ad hoc Thomas respondet : Quæstio hæc tripliciter potest intelligi. Primo, an unus numero actus primo venialis, deinde fiat mortalis. Et hoc esse non valet, quoniam unus actus non est nisi semel, nec potest C reiterari permanens numero unus et idem. Secundo, an actus ex suo genere venialis aliquo modo fiat mortalis. Et hoc fieri potest, ut si tam immoderate complaceat ut in eo seu ejus objecto finis ultimus statuatur. Tertio, an multa venialia tantæ sint gravitatis ut pertingant ad enormitatem peccati mortalis. Et hoc, per se loquendo, est impossibile, quia reatus et macula culpæ mortalis in infinitum distant a reatu et offensa venialis peccati : quoniam per mortale peccans privatur D bono increato immenso, per veniale autem bono creato caduco. Sed per accidens fieri potest istud. Quum etenim veniale dispositio sit ad mortale, quanto quis sæpius ac grossius venialiter peccat, tanto fit pronior ad peccandum mortaliter, magisque placet ei id ad quod consuescit. Sicque intelligendæ sunt auctoritates prætactæ et eis consimiles.

Ad secundum ergo et tertium respondendum, quod delectatio in sensualitate exsistens, nunquam fit mortalis, imo con-

sensus rationis adveniens est alius actus, A et alia delectatio ejus, quum diversarum potentiarum non sit numero unus actus aut delectatio eadem. Idcirco non sequitur quod actus idem primo venialis, postmodum sit mortalis. Denique actus quidam continuus, quamvis sit unus secundum esse naturæ consideratus, diversus tamen est secundum esse morale acceptus, imo pro duobus actibus reputatur. — Ad ultimum, quod dispositio proprie dicitur id quod se habet ut incompletum in motu ad perfectum, quod est terminus motus : B sicut addiscens est in dispositione ad scientiam, quæ est terminus disciplinæ. Verum terminus motus est duplex : unus, qui ejusdem est generis; alius, qui generis est alterius : sicut terminus alterationis ejusdem generis est qualitas, terminus vero alterationis exsistens alterius generis est forma substantialis. Dispositio ergo potest habitus fieri, loquendo de termino ejusdem generis, sicut calor imperfectus fit calor intensus. Si autem accipiatur terminus motus exsistens alterius generis, hoc nunquam contingit : sicut calor, quantumlibet augeatur, nunquam fit forma substantialis ipsius ignis. Quumque veniale sit dispositio ad mortale tanquam ad terminum alterius generis, non potest fieri mortale, ut dictum est. — Hæc Thomas in Scripto. Idem in prima secundæ, quæstione octogesima octava, in Summa quoque contra Gentiles, tertio libro.

# DISTINCTIO XXV

### A. *Redit ad liberi arbitrii considerationem.*

JAM vero ad propositum redeamus, scilicet ad liberi arbitrii tractatum : quod philosophi definientes, dixerunt liberum de voluntate judicium, quia potestas ipsa et habilitas voluntatis et rationis, quam supra diximus esse liberum arbi- Cf. p. 260 E. trium, libera est ad utrumlibet, quia libere potest moveri ad hoc vel ad illud. Liberum ergo dicitur arbitrium quantum ad voluntatem, quia voluntarie moveri et spontaneo appetitu ferri ad ea potest quæ bona vel mala judicat vel judicare valet.

### B. *Quod liberum arbitrium non pertinet nisi ad futurum, nec ad omne futurum.*

Hoc autem sciendum est, quod liberum arbitrium ad præsens vel ad præteritum Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 9. non refertur, sed ad futura contingentia. Quod enim in præsenti est, determinatum est, nec in potestate nostra est ut tunc sit vel non sit quando est. Potest enim non esse, vel aliud esse postea; sed non potest non esse dum est, vel aliud esse dum id est quod est; sed in futuro, an hoc sit vel illud, ad potestatem liberi arbitrii spectat. Nec tamen omnia futura sub potestate liberi arbitrii veniunt, sed ea tantum quæ per liberum arbitrium possunt fieri vel non fieri. Si quis enim tale quid velit

ac disponat facere quod in ejus nullatenus sit potestate, vel quod sine ipsius dispositione æque fieret, in hoc ipse liberum non habet arbitrium.

### C. *Quod supra posita descriptio liberi arbitrii non convenit Deo, nec his qui glorificati sunt.*

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 9.

Et quidem, secundum prædictam assignationem, in his tantum videtur esse liberum arbitrium qui voluntatem mutare et in contraria possunt deflectere, in quorum videlicet potestate est eligere bonum vel malum, et utrumlibet secundum electionem facere vel dimittere : secundum quod nec in Deo, nec in his omnibus qui tanta beatitudinis gratia sunt roborati, ut jam peccare nequeant, liberum arbitrium esse nequit. Sed quod Deus liberum arbitrium habeat, Augustinus docet in libro vicesimo secundo de Civitate Dei, ita inquiens : Certe Deus ipse numquid quoniam peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est? Ambrosius quoque in libro de Trinitate ait : Paulus dicit, quia omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult, id est pro liberæ voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio.

Aug. de Civit. Dei, lib. XXII, c. 30, n. 3. Ambr. de Fide, lib. II, n. 48. I *Cor.* XII, 11.

### D. *Qualiter in Deo accipitur liberum arbitrium.*

Sed aliter accipitur liberum arbitrium in Creatore quam in creaturis. Dei etenim liberum arbitrium dicitur ejus sapientissima et omnipotens voluntas, quæ non necessitate sed libera voluntate omnia facit prout vult. Ideoque Hieronymus attendens non ita esse liberum arbitrium in Deo sicut est in creaturis, ab ipso videtur liberum arbitrium excludere, in homilia quadam de Filio prodigo dicens : Solus Deus est in quem peccatum non cadit, nec cadere potest; cetera quum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt. Dum ait, *cetera,* indicat liberum arbitrium sicut est in ceteris, non ita esse in Deo.

Hier. Epist. 21, n. 40.

### E. *Quod angeli et Sancti, qui jam beati sunt, habent liberum arbitrium.*

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 9.

Angeli vero et Sancti, qui jam cum Domino feliciter vivunt, atque ita gratia beatitudinis confirmati sunt ut ad malum flecti non velint nec possint, libero arbitrio non carent. Unde Augustinus in libro vicesimo secundo de Civitate Dei ait : Sicut prima immortalitas fuit (quam peccando Adam perdidit) posse non mori; ita primum liberum arbitrium posse non peccare, novissimum non posse peccare. Idem in Enchiridio : Sic oportebat prius hominem fieri, ut bene velle posset et male; postea vero sic erit, ut male velle non possit, nec ideo carebit libero arbitrio. Multo quippe liberius erit arbitrium quod omnino non poterit servire peccato. Neque aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati sic esse volumus ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus. Sicut ergo

Aug. de Civit Dei, lib. XXII, c. 30, n. 3. Id. Enchirid. c. 105.

anima nostra nunc habet nolle infelicitatem, ita nolle iniquitatem semper habitura est. Sed ordo servandus fuit quo Deus voluit ostendere quam bonum sit animal rationale quod etiam peccare possit, quamvis sit melius quod peccare non possit. Ecce his verbis evidenter adstruitur, quod post beatitudinis confirmationem erit in homine liberum arbitrium quo peccare non poterit; et nunc in angelis est et in Sanctis, qui cum Domino sunt, et tanto utique liberius quanto a peccato immunius et ad bonum pronius. Quo enim quisque ab illa peccati servitute de qua scriptum est, Qui facit peccatum, servus est peccati, longius absistit, tanto in eligendo bonum *Joann.* VIII, 34. liberius habet judicium. Unde si diligenter inspiciatur, liberum videtur dici arbitrium, quia sine coactione et necessitate valet appetere vel eligere quod ex ratione decreverit.

### F. *De libertatis arbitrii differentia secundum diversa tempora.*

Ex prædictis perspicuum fit, quod major fuit libertas arbitrii prima quam secunda, et tertia multo major quam secunda vel prima. Prima enim libertas arbitrii fuit Hugo, de Sacram. lib. I, p. VI, c. 16. in qua poterat peccare et non peccare; ultima vero erit in qua poterit non peccare, et non poterit peccare; media vero, in qua potest peccare, et non potest non peccare, ante reparationem etiam mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter.

### G. *De quatuor statibus liberi arbitrii in homine.*

Et possunt in homine notari quatuor status liberi arbitrii. Ante peccatum enim ad bonum nil impediebat, ad malum nil impellebat. Non habuit infirmitatem ad Id. Summa Sent. tract. III, c. 9. malum, et habuit adjutorium ad bonum. Tunc sine errore ratio judicare, et voluntas sine difficultate bonum appetere poterat. Post peccatum vero, ante reparationem gratiæ, premitur a concupiscentia, et vincitur, et habet infirmitatem in malo, sed non habet gratiam in bono : et ideo potest peccare, et non potest non peccare, etiam damnabiliter. Post reparationem vero, ante confirmationem, premitur a concupiscentia, sed non vincitur, et habet quidem infirmitatem in malo, sed gratiam in bono, ut possit peccare propter libertatem et infirmitatem, et possit non peccare ad mortem propter libertatem et gratiam adjuvantem; nondum tamen habet posse omnino non peccare, vel non posse peccare, propter infirmitatem nondum perfecte absorptam, et propter gratiam nondum plene consummatam. Post confirmationem vero, infirmitate penitus consumpta, et gratia consummata, nec vinci poterit, nec premi, et tunc habebit non posse peccare.

### H. *De corruptione liberi arbitrii per peccatum.*

Unde manifestum est, quod præter alias pœnalitates, pro peccato illo incurrit Ibid. c. 8. homo pœnam in corruptione et depressione liberi arbitrii. Per illud namque pecca-

tum naturalia bona in ipso homine corrupta sunt, et gratuita detracta. Hic est enim ille qui a latronibus vulneratus est et spoliatus : vulneratus quidem in naturalibus bonis, quibus non est privatus, alioqui non posset fieri reparatio; spoliatus vero gratuitis, quæ per gratiam naturalibus addita fuerant. Hæc sunt data optima et dona perfecta, quorum alia sunt corrupta per peccatum, id est naturalia, ut ingenium, memoria, intellectus; alia subtracta, id est gratuita : quanquam et naturalia ex gratia sint, ad generalem Dei quippe gratiam pertinent. Sæpe tamen hujusmodi fit distinctio, quum gratiæ vocabulum ad speciem, non ad genus refertur. Corrupta est ergo libertas arbitrii per peccatum et ex parte perdita. Unde Augustinus in Enchiridio : Libero arbitrio male utens homo, et se perdidit et ipsum. Quum enim libero arbitrio peccaretur, victore peccato, amissum est et liberum arbitrium : a quo enim quis devictus est, huic servus addictus est. Ecce liberum arbitrium dicit hominem amisisse, non quia post peccatum non habuerit liberum arbitrium, sed quia libertatem arbitrii perdidit, non quidem omnem, sed libertatem a miseria et a peccato.

*Luc.* x, 30. *Jacob.* i, 17. Aug. Enchirid. c. 30. II *Petr.* ii, 19.

I. *De tribus modis libertatis arbitrii.*

Est namque libertas arbitrii triplex, scilicet : a necessitate, a peccato, a miseria. A necessitate et ante peccatum et post, æque liberum est arbitrium. Sicut enim tunc cogi non poterat, ita nec modo. Ideoque voluntas merito apud Deum judicatur, quæ semper a necessitate libera est, et nunquam cogi potest. Ubi necessitas, ibi non est libertas; ubi non est libertas, nec voluntas, et ideo nec meritum. Hæc libertas in omnibus est, tam in malis quam in bonis. Est et alia libertas, a peccato scilicet, de qua dicit Apostolus : Ubi Spiritus Domini, ibi libertas; et Veritas in Evangelio : Si Filius vos liberaverit, vere liberi eritis. Hæc libertas a servitute peccati liberat, et servos justitiæ facit : sicut econverso servitus peccati liberos justitiæ facit. Unde Apostolus : Liberati a peccato, servi facti estis justitiæ; et item, Quum servi essetis peccati, liberi fuistis justitiæ. Hanc libertatem peccando homo amisit. Ideoque Augustinus dicit, quod homo male utens libero arbitrio et se perdidit et ipsum, quia perdita est per peccatum libertas, non a necessitate, sed a peccato : qui enim facit peccatum, servus est peccati.

Hugo, Summa Sent. tract. iii, c. 9. II *Cor.* iii, 17. *Joann.* viii, 36. *Rom.* vi, 18. *Ibid.* 20. *Joann.* viii, 34.

K. *Qui habent hanc libertatem, scilicet a peccato, et per quid.*

Istam libertatem quæ est a peccato, illi soli nunc habent quos Filius per gratiam liberat et reparat : non ita quod penitus sint sine peccato in hac mortali carne, sed ut in eis peccatum non dominetur neque regnet. Et hæc est vera et bona libertas, quæ bonam parit servitutem, scilicet justitiæ. Unde Augustinus in Enchiridio ait : Ad justitiam faciendam non erit aliquis liber, nisi a peccato liberatus, esse justitiæ cœperit servus; et ipsa est vera libertas propter recti facti lætitiam, simul et pia servitus propter præcepti obedientiam. Est alia libertas non vera, malæ servi-

Hugo, ubi supra. Aug. Enchirid. c. 30.

tuti adjuncta, quæ est ad malum faciendum, ubi ratio dissentit a voluntate, judicans non esse faciendum quod voluntas appetit. Ad bonum vero faciendum concordat ratio voluntati, et ideo ibi vera libertas est et pia. De libertate autem ad malum et servitute mala ait Augustinus in Enchiridio : Servi, addicti peccato scilicet, quæ potest esse libertas, nisi quando eum peccare delectat? Liberaliter enim servit, qui sui domini voluntatem libenter facit, ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est. Aug. Enchirid. c. 30.

### L. *Quæstio de libertate ad malum, an sit ipsa libertas liberi arbitrii, an alia.*

Hic quæri potest, utrum hæc libertas qua quis liber est ad malum, sit libertas arbitrii. Si enim libertas arbitrii est, bonum quidem est, quia libertas arbitrii bonum naturale est. Quibusdam videtur quod sit ipsa libertas arbitrii, quæ semper bona est, sed propter peccati servitutem ad malum fit liberior et pronior; et ideo dicitur non esse vera libertas, quia ad malum est. Aliis autem videtur quod hæc libertas ad malum, quam supra commemoravit Augustinus, non sit ipsa libertas arbitrii, sed sit quædam pronitas peccandi et curvitas, quæ ex peccato est et mala est.

### M. *Quæstio alia de libertate ad bonum, an ipsa sit libertas arbitrii, an non.*

Similiter etiam quæri solet, utrum illa libertas vera quæ est ad justitiam faciendam, sit ipsa libertas arbitrii. Quidam dicunt illam eamdem esse, sed reparatam per gratiam : qua juvante, libera est ad bonum, sine gratia vero non est libera ad bonum. Unde Augustinus in Enchiridio : Ista libertas ad bene faciendum, unde erit homini addicto et vendito sub peccato, nisi eum redimat ille qui dicit : Si Filius vos liberaverit, vere liberi eritis? Quod antequam fieri in homine incipiat, quomodo quisquam de libero arbitrio gloriatur, qui nondum est liber ad operandum bene? Ecce aperte ostendit liberum arbitrium per gratiam liberari, ut per illud bene operetur quis. Ideoque dicunt illam libertatem veram quæ est ad bene faciendum, cujus supra meminit Augustinus, esse libertatem ipsam arbitrii, gratia Dei liberatam et adjutam. Alii vero putant non esse ipsam arbitrii libertatem, sed aliam quamdam, quæ ex gratia et libero arbitrio in mente hominis Deo operante incipit esse, quum reparatus est. Aug. ibid. *Joann.* VIII, 36.

### N. *Certa determinatio utriusque quæstionis, qua dicitur libertas ad bonum et ad malum esse libertas arbitrii.*

Verum nobis magis placet, ut ipsa libertas arbitrii sit, et illa qua quis liber est ad malum, et illa qua quis liber est ad bonum faciendum. Ex causis enim variis

sortitur diversa vocabula. Dicitur enim libertas ad malum faciendum, antequam per gratiam sit reparata; sed quum per gratiam fuerit reparata, dicitur libertas ad bonum faciendum : quia ante gratiam libera est voluntas ad malum, per gratiam vero libera fit ad bonum. Semper ergo voluntas hominis aliquo modo libera est, sed non semper bona est : non enim est bona, nisi a peccato liberata; est tamen a necessitate libera. Unde Augustinus in libro de Gratia et libero arbitrio : Semper in nobis voluntas libera est, sed non semper bona est. Aut enim libera est justitiæ, quando servit peccato, et tunc est mala; aut a peccato libera est, quando servit justitiæ, et tunc est bona.

Aug. de Gratia et arbit. n. 31.

### O. *De libertate a miseria.*

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 9. *Rom.* VIII, 21.

Est iterum libertas a miseria, de qua Apostolus ait : Et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei. Hanc libertatem habuit homo ante peccatum, quia omni carebat miseria et nulla tangebatur molestia, et plenius habebit in futura beatitudine, ubi miser esse non poterit. Sed in hac vita, quæ est inter primum peccatum et ultimam confirmationem, nemo a miseria liber est, quia pœna peccati non caret.

### P. *Repetit de corruptione liberi arbitrii, ut addat alia.*

Hugo, ubi supra.

Ex prædictis apparet in quo per peccatum sit imminutum vel corruptum liberum arbitrium, quia ante peccatum nulla erat homini difficultas, nullumque impedimentum de lege membrorum ad bonum, nulla impulsio vel instigatio ad malum. Nunc autem per legem carnis ad bonum impeditur et ad malum instigatur, ut non possit velle et perficere bonum, nisi per gratiam liberetur et adjuvetur, quia ait Apostolus : Peccatum habitat in carne. Liberum ergo arbitrium, quum semper et in singulis sit liberum, non est tamen pariter liberum et in bonis et in malis, et ad bona et ad mala. Liberius est enim in bonis, ubi liberatum est, quam in malis, ubi liberatum non est; et liberius est ad malum quod per se potest, quam ad bonum quod nisi gratia liberetur et adjuvetur, non potest.

*Rom.* VII, 17, 18.

### Q. *De libertate quæ fit ex gratia, et quæ ex natura.*

Libertas ergo a peccato et a miseria per gratiam est, libertas vero a necessitate per naturam. Utramque libertatem, naturæ scilicet et gratiæ, notat Apostolus, quum ex persona hominis non redempti ait : Velle adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio. Ac si diceret : Habeo libertatem naturæ, sed non habeo libertatem gratiæ, ideo non est apud me perfectio boni. Nam voluntas hominis, quam naturaliter habet, non valet erigi ad bonum efficaciter volendum vel opere implendum, nisi per gratiam liberetur et adjuvetur : liberetur quidem, ut velit; et adjuvetur, ut

*Ibid.* 18.

perficiat : quia ut ait Apostolus, non est volentis velle, neque currentis currere, *Rom.* IX, 16.
id est operari, sed miserentis Dei, qui operatur in nobis velle et operari bona. *Philipp.* II, 13.
Cujus gratiam non advocat hominis voluntas vel operatio, sed ipsa gratia voluntatem prævenit præparando ut velit bonum, et præparatam adjuvat ne frustra velit, id est, ut perficiat.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS VICESIMÆ QUINTÆ

TRACTATUM de libero arbitrio præcedenti distinctione inchoatum prosequitur hic Magister, primo ostendens qualiter a philosophis definiatur ; deinde loquitur de liberi arbitrii objecto, videlicet circa quæ versetur, et ostendit quod nec præterita nec præsentia sed solum futura concernit ; atque de ejus subjectis, utpote quibus conveniat. Insuper movet dubia circa liberum arbitrium, et triplicem libertatis distinctionem inducit, et quadruplicem statum, differentiamque bimembrem, de libertate videlicet naturæ et gratiæ. Et posset differentia tertia addi de libertate gloriæ, quæ et comprehendi potest sub gratia.

## QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **In quibus sit liberum arbitrium.**

Videtur quod non in Deo, quia ejus objectum æternum est et invariatum ; liberum autem arbitrium respicit actus humanos, præsertim futuros, ut fertur in littera. — Videtur quoque quod nec Beatis conveniat, quum sint maxime determinati ad unum et immobilitati in bono.

Summ. th. 2ª part. q. 94. Ad hæc respondet Albertus : Liberum arbitrium in solis est rationalibus substantiis, in quibus sunt consilium, electio, sententia et voluntas, ut asserit Damascenus ; secundum quod consilium dicitur A appetitus inquisitivus in rebus quæ sunt fiendæ in nobis. Consiliatur etenim libero arbitrio, an debeat rem perpetrare an non ; deinde judicat quid melius, et vocatur judicium ; consequenter disponit quod ex consilio judicatum est, et nominatur sententia ; demum post sententiam vel dispositionem fit electio, quæ est duobus propositis unum optare præ altero. Itaque non sufficit ad liberum arbitrium non cogi necessitate ad opus, nec hoc quod agat non ex necessitate naturæ, imo requiritur quod B agat ex libera electione liberoque consilio, nec feratur impetu passionis : idcirco nec brutis inest, nec inanimatis. Porro in Deo est liberum arbitrium, summa et excellentissima libertate liberum, qui superliberrimus facit omne quod vult, nec necessitate nec indigentia nec debito obligatur ad aliquid.

Si autem objiciatur, quod liberum arbitrium, juxta præhabita, est vis qua bonum eligitur gratia adsistente : quod Deo non competit. Deo quoque non competit consi- C liari, quia ut asserit Damascenus, consilium est ignorantis naturæ : imo nec electio proprie, secundum eumdem. — Dicendum, quod illa descriptio non est vera definitio liberi arbitrii, nec sic convenit Deo, sed vere et eminenter, prout dicit increatam potentiam liberrime operantem. Electio quoque aliter competit Creatori, aliter creaturis ; sic et consilium. Nempe consilium ut est ignorantis ac dubitantis naturæ, Deo non convenit, sed prout a Gregorio definitur dicente, Consilium est certa defini- D tio fiendorum ; sic et electio, prout est determinatio voliti.

Si denuo inquiratur, an univoce vel æquivoce conveniat liberum arbitrium Deo glorioso et creaturis ; dicendum, quod neu-

tro modo, sed analogice, quia per prius et A excellentius convenit Conditori.

Præterea, tam in Beatis quam damnatis est liberum arbitrium, secundum quod Magister in textu illud definit, dicendo : Liberum arbitrium est liberum de voluntate judicium. In confirmatis namque atque damnatis voluntas libera est ab omni coactione, quum nec aliquid sit quod compellat Beatos ad bonum, aut damnatos ad malum; sed solus status illorum sic exigit, ut Beati velint bonum, nec possint velle malum, damnati vero velint malum, nec B valeant velle bonum. Verumtamen Beati habent necessitatem confirmationis, quæ est secundum exigentiam divinæ justitiæ, nec aliquid tollit de libertate. — Hæc Albertus.

Hinc Thomas : Nil (inquit) agit, nisi secundum quod est in actu. Hinc oportet omne agens esse determinatum ad alteram partem : quod enim ad utrumlibet se habet, æqualiter est quodammodo in potentia respectu utriusque. Ideo secundo Physicorum loquitur Commentator : Ab eo quod C est ad utrumlibet, nil sequitur nisi determinetur. Determinationem autem agentis oportet esse ab aliqua cognitione finem actioni præstituente. Cognitio vero hoc faciens, in quibusdam conjuncta est operanti, sicut in intellectuali substantia; in aliquibus separata, ut in naturali agente. Unde et opus naturæ dicitur opus intelligentiæ. Nec aliquid potest sibi ipsi præstituere finem, nisi finem agnoscat, et rationem ejus ac mediorum ad finem. Hinc judicium propriarum actionum non convenit nisi intel- D lectuali substantiæ, in cujus potestate est eligere istam seu illam actionem, propter quod dominium sui actus habere asseritur. Hinc soli tali substantiæ convenit liberum arbitrium possidere. — Hæc Thomas, qui de his plura scribit tam hic quam in Summa, de quibus quum satis videantur inducta, pertranseo. — Concordant his Petrus, Richardus, aliique communiter.

Bonaventura quoque : Liberum (ait) arbitrium in solis intellectualibus et rationalibus substantiis invenitur. Cujus ratio sumitur tam ex parte libertatis, quam ex parte arbitrationis. Ex parte libertatis, quia libertas opponitur servituti. Hinc illa sola potentia dicitur libera, quæ sui actus habet dominium plenum, tam respectu objecti quam respectu proprii actus. Et hæc est sola rationalis potentia, quæ quæcumque appetibilia potest appetere, utpote, bona utilia, bona delectabilia, bona honesta, nec ad appetitionem cogitur alicujus istorum. — Hæc Bonaventura, qui circa hæc scribit multum diffuse, et plurimas movet quæstiones, sicut et Alexander, qui concordat in his.

## QUÆSTIO II

SEcundo quæritur, **An liberum arbitrium possit cogi.**

Sic, quia voluntas cogi potest, quum secundum philosophos, quædam sint actiones voluntariæ, quædam involuntariæ, et aliquæ mixtæ. Sed liberum arbitrium est ipsa voluntas, aut actus vel habitus ejus. Nec aliquid est in homine liberius voluntate, Augustino dicente : Nihil ita est in voluntatis potestate, ut ipsa voluntas. — Secundo, quidam tyranni compulerunt quosdam fidelium idola adorare, thura imponere, Christum negare. — Tertio, in Scripturis frequenter insinuatur hoc ipsum, sicut in Genesi : Compulit eos oppido, id *Gen.* XIX, 3,
est angelos, ipsumque Lot angeli. In Evan- 15.
gelio quoque : Coegerunt discipuli Jesum. *Luc.* XXIV,
In oppositum sunt auctoritates San- 29.
ctorum.

Ad hoc respondet Bonaventura : Est loqui de libero arbitrio quantum ad actum suum exteriorem et quantum ad actum interiorem, sive quoad actum proprium et quoad actum alienum. Et respectu actus exterioris potest intervenire coactio : potest enim quis compelli ut genua coram idolo flectat. Sed quoad actum interiorem,

qui est velle, eligere, consentire, potest A aliquo modo induci aut impediri, nullatenus cogi. Induci etenim potest per amorem et promissionem prosperitatum, et per timorem adversitatum; impediri etiam per nimiam læsionem et furiam, non autem compelli : quia hanc dignitatem sortitur, ut in quantum liberum, soli Deo sit subjectum. Verumtamen quia inductio videtur esse quædam coactio, præsertim secundum jura humana, quæ dicunt illud quod fit causa metus non esse pro rato habendum (potissime de metu qui cadere B potest in virum constantem), quia attendunt opera exteriora : hinc interdum dicitur quis compelli, tamen in veritate non est istud coactio, imo stat cum voluntatis libertate, sed potius amoris et voluntatis plenitudini repugnat. Non enim tam plene vult aliquis quando vult ex inductione, sicut dum vult absolute, ut patet de mercium projectione in mare. Nihilo minus salvatur ibi voluntatis libertatisque ratio : propter quod talis metus non excusat coram Deo a culpa, ut patuit in B. Petri ne- C gatione. Hæc Bonaventura.

Qui insuper quærit hic, utrum liberum arbitrium queat a Deo cogi. Respondet : Quæstio ista intelligi potest dupliciter. Primo, an Deus possit rationali creaturæ libertatem auferre, eamque auferendo coactionem inducere. Constat quod Deus de immensitate suæ potentiæ possit hoc. Secundo, an Deus hoc valeat salva liberi arbitrii proprietate atque natura. Et hoc modo non solum est impossibile, imo nec intelligibile, quoniam implicat. Nempe eo D ipso quo liberum est, libere vult. Itaque liberum arbitrium capax non est absolutæ coactionis. Hæc idem. — Consonat Alexander.

At vero Thomas : Duplex est (inquit) coactio : quædam sufficiens, quæ vocatur compulsio; insufficiens alia, et nominatur impulsio. In potentiis igitur animæ quædam queunt compelli, et hoc dupliciter. Primo, ex parte subjecti, ut vires organicæ, quæ quum sine organis suis operari non valeant, compulsis aut prohibitis organis, compelluntur aut prohibentur actus earum. Secundo, ex parte objecti, ut inorganicæ vires : sicque intellectus efficacia et evidentia demonstrationis cogitur ad consensum. Voluntas autem neque subjecto cogi potest, quum non sit organo affixa ; neque objecto : quantumcumque etenim aliquid ostenditur bonum, nihilo minus in voluntatis remanet potestate illud eligere et non eligere ; quia objectum intellectus est verum, objectum autem voluntatis est bonum. Invenitur autem aliquod verum in quo nulla falsitatis apparentia potest misceri, ut patet in primis principiis, quibus necessario intellectus consentit. Invenitur quoque aliquod falsum quod nullam veri apparentiam habet, ut propositiones contrariæ primis principiis : hinc intellectus illis assentire non valet. Similiter si voluntati proponatur aliquod bonum quod plenam boni habeat rationem, ut ultimus finis propter quem omnia appetuntur, non potest hoc non velle : unde nullus potest non velle esse felix, aut velle miser esse. Porro in his quæ ad finem ultimum ordinantur, nil invenitur tam malum quin aliquid boni habeat sibi admixtum, nec aliquid adeo bonum quod in cunctis sufficiat. Ideo, quantumcumque talia præsententur ut bona vel mala, potest liberum arbitrium adhærere et refugere ratione alterius quod in ipso est. Idcirco in universis quæ cadunt sub electione, libera manet voluntas, in hoc solum determinationem sortita, quod beatitudinem naturaliter appetit, non tamen determinate in isto aut illo. Sic ergo, quamvis Deus sua infinita virtute voluntatem creatam immutet, afficiat, et multipliciter imprimat in eamdem, non tamen cogit eam; imo secundum voluntatis naturam et dispositionem influit ei, ita quod sponte et voluntarie agit. Nec cœlestes causæ aliquid necessitatis influunt ei, prout hoc supra plenius est ostensum. Hæc p. 99 C.
Thomas.

De his etiam scribit in prima parte, quæ-

stione quartadecima, et in Summa contra A
Cf. t. XX, p. 483 B; et supra, p. 92 B'. Gentiles, ut super primum Sententiarum est allegatum. — Concordant his Petrus et Richardus.

Potest præterea quæri, utrum propositis ab intellectu ipsi voluntati bono majori et minori, possit voluntas eligere minus bonum. Videtur quod non, quia voluntas nil potest eligere neque appetere nisi sub ratione boni; sed minus bonum comparatione boni majoris habet speciem mali, utpote deficientis : ergo comparatione illius non potest præacceptari. — In contrarium B est quod libro de Libero arbitrio sanctus ait Bernardus : Voluntas agit secundum rationem et contra rationem.

Ad hoc Henricus Quodlibeto primo respondet (q. 16.) : Quidam dixerunt, quod quia in homine judicium circa particularia operanda non est ex naturali instinctu, sicut in brutis, sed ex quadam rationis collatione quæ in diversa potest ferri, ideo homo dicitur agere libera voluntate, quoniam potest in diversa illa secundum rationis determinationem inclinari, quanquam vo- C luntas ipsa non se queat divertere in aliud quam quod determinatum atque decretum est intellectu ac ratione, ut sic naturam liberi arbitrii consideremus ex electione includente liberum rationis discursum. Taliter sentientes dicerent, quod propositis bono majori atque minori per judicium rationis, voluntas seu liberum arbitrium nequeat præeligere minus bonum, imo necesse habeat eligere majus bonum, seu id quod ratio reputat esse bonum majus. Sed hujus contrarium manifeste dicit Boetius, D Augustinus quoque duodecimo de Civitate Dei, quo probat quod nullo modo ex apprehenso, in quantum apprehensum est, etiam quantumcumque rationis judicio sit firmatum, voluntas necessario movetur. Idcirco cum istis majoribus est tenendum, quod voluntas seu liberum arbitrium, vi propriæ libertatis, quam a ratione non accipit, potest etiam minus bonum majori bono præferre, ac contra rationem peragere. Hæc Henricus.

## QUÆSTIO III

Tertio quæritur, **An liberum arbitrium circa universa versetur circa quæ voluntas.**

Videtur quod non, quia in textu habetur quod solum sit circa futura; voluntas vero est æternorum, ac temporalium rerum præteritarum, præsentium, futurarum. — Secundo, liberum arbitrium est potestas ad opposita; talis vero potestas est contingentium tantum.

Ad hoc Alexander respondet : Liberum arbitrium humanum de se est causa contingentium; quod autem erit in futuro causa necessariorum, hoc est ex superadditione determinationis, quæ est a justitia causæ primæ retribuentis. — Hæc Alexander. Cujus responsio non est clara.

Thomas ergo plenius clariusque respondens : Actus, inquit, est alicujus potentiæ seu habitus dupliciter : primo elicitive, secundo imperialiter. Ille actus a potentia elicitur, qui immediate ab ipsa procedit potentia, ut intelligere ab intellectu : sicque omnes actus humani non sunt ipsius liberi arbitrii; imo proprius ejus actus est eligere. Verum per imperium voluntatis ac liberi arbitrii moventur potentiæ aliæ ad suos actus : unde virtus appetitiva dicitur movens, quoniam imperat motum; virtus quoque motiva affixa nervis et musculis, quoniam motum exsequitur : sicque omnes actus humani possunt esse a libero arbitrio, et omnes cadere possunt sub electione, in quantum sunt media ad ultimum finem. Actus etenim qui respectu quorumdam mediorum est finis, potest esse et medium respectu finis sublimioris. Nulla autem operatio humana est ultimus finis nisi per accidens, in quantum ultimo fini conjungit : ideo omnium operationum humanarum potest esse electio. Quumque homo dicatur ex hoc quod rationem sortitus est, illi actus proprie nominantur humani, qui

sunt virium per essentiam aut per participationem rationalium : ideo actus potentiæ nutritivæ non proprie sunt humani, idcirco nec libero arbitrio subsunt. Hæc Thomas in Scripto. — Concordant omnino Petrus et Richardus.

Porro Richardus circa hoc ulterius quærit, utrum omne ens sit objectum liberi arbitrii. Et respondet : Nostrum liberum arbitrium est liberum, in quantum per ipsum possumus libere velle; est quoque deliberativum, in quantum per ipsum possumus libere consiliari; est item defectibile, in quantum ex nihilo. Si consideretur ut liberum, sic omne bonum est ejus objectum, quia per ipsum possumus omne bonum libere velle, etiam finem (loquendo de libertate a coactione), quamvis finem ultimum seu felicitatem in generali velimus naturali necessitate, quia volendo finem voluntas sine coactione se movet, quamvis ad illum motum determinata sit a natura creante. Si vero consideretur ut deliberativum, sic non omne ens est ejus objectum primum, sed solum ens operabile seu disponibile per nos vel per nostros amicos. Nullus quippe deliberat de necessariis, quia non valent aliter se habere. Sic tamen omne ens est aliqualiter ejus objectum remotum, imo quodlibet ens potest esse objectum alicujus actus a libero arbitrio imperati. Si autem consideretur ut deviabile defectibilitatemque habens, sic ejus objectum est malum. Hæc Richardus.

Concordat Bonaventura, super his diffusius scribens. Summa vero suæ responsionis in his videtur satis contenta.

Summ. th. 2ª part. q. 97. Postremo Albertus : Quemadmodum (inquit) testatur Magister, liberum arbitrium non est nisi de contingentibus et futuris, quia non est nisi de operabilibus per nos quæ sunt in nobis, id est in nostra potestate, quoad facere et non facere, et quorum nos domini sumus et causa. Præsentia vero determinata sunt ad esse; præterita autem ad necesse fuisse. Ideo nec præsentia neque præterita habent se ad esse et A non esse, sed ad esse tantum. Idcirco non est de eis consilium, nec inquisitio an sint agenda. Consilium, ut dicunt Damascenus Gregoriusque Nyssenus, est de operabilibus per nos quæ sic et aliter fieri queunt. Sicque consilium non est nisi de contingentibus et futuris. Propterea liberum arbitrium, cujus est eligere id quod ex consilio sententiatum est, non est nisi contingentium futurorum. — Hæc Albertus. Cujus responsio videtur a præinductis aliqualiter dissonare, sed faciliter concordatur per B distinctiones prætactas, præsertim per hoc quod ista dicuntur de libero arbitrio ut est deliberativum et practicum.

## QUÆSTIO IV

Quarto quæritur **De statibus liberi arbitrii.** De quibus bene tractat Magister in littera.

Quocirca scribit Albertus hic, et in libro Summ. th. 2ª part. q. 95.
C de Homine : Secundum Augustinum, quatuor sunt status libertatis seu liberi arbitrii in homine. Unus ante peccatum, secundus sub peccato, tertius sub gratia, quartus in gloria. Atque in omnibus his (judicio meo) libertas a coactione seu necessitate æqualiter manet in homine propter libertatem voluntatis, quam si homo amitteret, peccatum ejus non esset peccatum. Et sicut in verbis Augustini fertur in littera : In primo statu nil hominem impediebat a bono, nil impellebat ad malum, nec ha- D buit infirmitatem inclinantem ad malum, habuitque adjutorium ad bonum; tuncque sine errore ratio potuit judicare, voluntas quoque sine difficultate bonum appetere. At post peccatum, ante gratiæ reparationem, homo premitur ac vincitur concupiscentia, habens infirmitatem in malo, non gratiam in bono, etc., prout habetur in littera.

Sed contra id quod dicitur de statu isto, quod homo in eo exsistens potest peccare, et non potest non peccare, objicitur. Nam sequeretur quod homo gratia carens habe-

ret necessitatem et coactionem peccandi : sicque peccatum non esset voluntarium, nec homini imputandum. — Et respondendum, quod istud non sequitur. Si enim quis habeat plura deprimentia ad peccandum, et nihil elevans contra ea, necesse est quod deprimentia vincant et faciant eum labi deorsum. Ita est in libero arbitrio gratiam elevantem non habente, sed propriam infirmitatem et culpam trahentem inferius; tamen non cadit nisi electione propriæ voluntatis, non necessitate coactionis. Ideo dicit Gregorius : Peccatum quod per pœnitentiam non deletur, pondere suo mox trahit ad aliud. Hinc quando homo est in peccato mortali, nec habet gratiam adjutricem ac vulnus peccati sanantem, non valet resistere peccato propter dispositionem malam quæ est in eo; attamen nulla necessitate cogitur ad peccandum, sed infirmitate propriæ voluntatis ita deprimitur, ut sit servus peccati, et voluntarie serviat vitio. — Hæc Albertus.

Hinc Alexander : Liberum arbitrium fuit commune homini in statu innocentiæ et culpæ ac gratiæ, quia in quolibet statuum horum inerat homini flexibilitas seu vertibilitas secundum electionem. Et istud intelligendum est, secundum quod liberum arbitrium dicitur liberum a coactione, non ut dicitur liberum a peccato : imo et prout dicitur liberum libertate naturæ, quam culpa non aufert. Nam quamvis servitus peccati non compatiatur secum libertatem gratiæ, nihilo minus simul stat cum libertate naturæ. Hæc Alexander. — Concordantque alii.

Insuper a diversis diversæ hic quæstiones moventur. Una est de distinctione triplicis libertatis.

Circa quod loquitur Thomas : Libertas in sui ratione negationem coactionis includit. Omnis autem privatio distinguitur penes ea quæ per eam privantur. Hinc secundum ea quæ cogere possunt aut impedire, oportet liberi arbitrii distinctionem
p. 307 D. accipere. Sed (ut dictum est) duplex exstat coactio : quædam perfecta, quæ vocatur

A compulsio; alia imperfecta, et vocatur impulsio. Considerando ergo libertatem ut per eam removetur perfecta coactio, sic est libertas a coactione vel necessitate; et hæc libertas per se ac semper liberum arbitrium consequitur tanquam essentialis eidem. Considerando autem libertatem per remotionem impellentis sive impedientis, occurrit duplex differentia : quia aut impellit seu impedit liberum arbitrium per se, sicut habitus aut dispositio quæ fiunt in anima, et ita est libertas a peccato; vel
B per accidens, ut sunt impotentiæ et pœnalitates corporales usum liberi arbitrii impedientes, et sic est libertas a miseria. Hæc Thomas.

Atque ut addit Thomas : S. Bernardus in libro suo de Libero arbitrio aliam ponit distinctionem triplicis libertatis, videlicet : libertatem arbitrii, libertatem consilii, et libertatem complaciti. In actibus quippe humanis est aliquid licitum, nulla lege prohibitum : et respectu hujus dicitur libertas arbitrii, quia in nostro consistit ju-
C dicio an illud sequamur aut non. Aliud est quod non solum est licitum, sed etiam utile, quia ut ait Apostolus, omnia licent, I Cor. VI, 12.
sed non omnia expediunt : et respectu hujus est libertas consilii. Consilium namque est de bono meliori quod expedit ad salutem. Tertium est quod delectat : et circa hoc est libertas complaciti. Unde dicit Bernardus : Libertas arbitrii discernere habet quid liceat, libertas consilii probare habet quid expediat, libertas complaciti experiri quid libeat.

D

## QUÆSTIO V

AMplius quæritur hic, **An liberum arbitrium sit in omnibus illud habentibus æqualiter, an potius augeatur et remittatur, ita quod possit tandem amitti.**

Ad quod jam ex verbis Alberti respon- p. 309 C'.
sio tacta est. Imo quum dictum sit, quod

p. 310 A'. libertas a coactione sit essentialis et per A se conveniens libero arbitrio, constat quod amitti non valeat.

Hinc Thomas plane respondens : Libertas (inquit) a coactione seu necessitate, consequitur liberum arbitrium in omni statu, nec augetur neque minuitur per se, sed per accidens. Omnis enim proprietas quæ naturam consequitur aliquam, tanto excellentius est in natura illa, quanto ipsa natura in aliquo nobilius invenitur. Unde et angelus est magis sapiens atque intelligens quam homo, angelus quoque superior B magis quam inferior. Sic et de libertate arbitrii quæ est a coactione perfecta dicendum est, quod præclarius est in uno quam in alio. Porro libertas a coactione imperfecta seu ab impellente vel disponente, in diversis augetur, minuitur, acquiritur et perditur, secundum quod impellentia vel disponentia illa augentur aut minuuntur, accedunt aut recedunt. Unde libertas talis per se augetur atque minuitur in homine secundum status diversos. Libertas quoque a peccato, peccata omit- C tendo aut pœnitendo recuperatur. Hæc Thomas in Scripto.

Additque Alexander : Libertas arbitrii non est amissibilis. Libertas vero consilii atque complaciti possunt augeri ac minui, aut in toto auferri : in ipsis enim accidentaliter imago Dei attenditur. Et in inferno
*Eccle.* IX, 10. nulla est libertas complaciti; sed nec sapientia, nec scientia, nec consilium proderunt apud inferos.

## QUÆSTIO VI

Præterea Richardus interrogat, **An in vita hac possimus habere usum liberi arbitrii sine phantasmate.** Et respondet, quod quum actio liberi arbitrii, sicut et voluntatis, præsupponat actum intellectus, nec absque phantasmate intelligere valeamus, consequens est, quod nec actum liberi arbitrii sine phantasmatis speculatione habere possimus.

Iterum quærit, utrum in somno naturaliter habere possimus liberi arbitrii usum. Respondet quod non, quoniam usus liberi arbitrii usum præexigit rationis, cujus usus seu judicium per somnum impeditur.

Harum responsionum prima secundum opinionem procedit dicentium, quod non possumus sine phantasmatis speculatione in actum intelligendi ascendere, cujus oppositum sæpe ostensum est. Secundæ quoque responsionis contrarium supra est declaratum, quum non solum secundum theologicam veritatem, sed et secundum philosophicam traditionem, præcipuæ revelationes fiant in somno, ut ante diffuse innotuit. *Cf.* t. XXI, p. 412 B', 525 B'. *Cf.* t. XXI, p. 506 C et s.

## QUÆSTIO VII

Postremo Scotus hic quærit, **Utrum aliquid aliud a voluntate causet effective actum volendi in voluntate.**

Quocirca primo recitat et reprobat opinionem unius doctoris, puta Goffredi, dicentis quod imo, præsertim phantasma, et addit : Alia est opinio cujusdam antiquioris doctoris, scilicet Henrici, eamdem conclusionem tenentis, ex alio tamen motivo, et partim alium modum ponentis, utpote, quod voluntas movetur ab alio, et aliud illud dicit esse objectum cognitum seu intellectionem : nam appetitus sensitivus effective movetur ab objecto sensibili, ergo et intellectivus ab intelligibili. Si dicas D contra hoc : quod non est non potest esse causa alicujus entis; sed objectum intelligibile potest esse non ens in se simpliciter : ergo non potest esse causa volitionis. Respondent, quod objectum ut cognitum causat, hoc est dicere, quod intellectus per suam intellectionem causat volitionem. Intellectio autem non est nihil. — Hæc Scotus, qui allatas opiniones diffuse refutat.

Verumtamen verius reputatur, quod ipsa vis volitiva immediate producit intra se volitionem, sicut intellectiva vis intelle-

ctionem, concurrente concausalitate objecti et speciei. Deo quoque omnipotenti proprium est immediate in ipsam imprimere voluntatem, nec solum esse causam potentiæ et habitus, sed etiam actionis, prout hoc clarius supra est deductum. Cf. p. 99 C et s. et t. XXI, p. 410 D et s.

# DISTINCTIO XXVI

## A. *De gratia operante et cooperante.*

HÆC est gratia operans et cooperans. Operans enim gratia præparat hominis voluntatem, ut velit bonum; gratia cooperans adjuvat, ne frustra velit. Unde Augustinus in libro de Gratia et libero arbitrio : Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incepit, quia ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Ut ergo velimus, operatur; quum autem volumus, et sic volumus ut perficiamus, nobis cooperatur; et tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante quum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus. Ecce his verbis satis aperitur, quæ sit operans gratia, et quæ cooperans. Operans enim gratia est, quæ prævenit voluntatem bonam : ea enim liberatur et præparatur hominis voluntas, ut sit bona, bonumque efficaciter velit. Cooperans vero gratia voluntatem jam bonam sequitur adjuvando. Unde Augustinus contra Julianum hæreticum, qui bonam voluntatem ex libero arbitrio tantum esse dicebat, atque hominem per liberum arbitrium posse bonum velle et operari sine gratia asserebat, ait : Apertam de commendatione gratiæ Apostolus sententiam protulit, quum ait : Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis. Hæc si attenderes, Juliane, non extenderes contra gratiam merita voluntatis humanæ. Non enim ideo miseretur Deus alicujus, quia voluit et cucurrit; sed ideo voluit et cucurrit, quia misertus est Deus. Paratur enim voluntas hominis a Deo, et a Domino gressus hominis diriguntur. Ideoque congrue ait : Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei. Non quia hoc sine voluntate nostra agatur, sed quia voluntas nostra nil boni agit, nisi divinitus adjuvetur. Unde alibi Apostolus ait : Non autem ego, sed gratia Dei mecum. Non ideo dicit, quia nihil boni agebat; sed quia nihil boni ageret, si illa non adjuvaret. His testimoniis aperte insinuatur, quia voluntas hominis gratia Dei prævenitur atque præparatur, ut fiat bona, non ut fiat voluntas : quia et ante gratiam voluntas erat, sed non erat bona et recta voluntas.

Aug. de Gratia et arbit. n. 33. — Id. in Julian. opus imperf. lib. I, c. 141. — Rom. IX, 16. — Ps. XXXVI, 23. — I Cor. XV, 10.

## B. *Quid sit voluntas.*

Voluntatem ipsam Augustinus in libro de Duabus animabus ita definit : Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid non admittendum vel adipiscendum.

Aug. de Duabus anim. n. 14.

Hæc autem ut non admittat malum et adipiscatur bonum, prævenitur et præparatur Dei gratia. Unde Apostolus gratiam prævenientem et subsequentem commendans, id est operantem et cooperantem, vigilanter dixit, Non est volentis neque currentis, Aug. Enchirid. c. 32. sed Dei miserentis; et non econverso, Non est miserentis Dei, sed volentis et Rom. IX, 16. currentis. Nam si, ut quibusdam placuit, quod dictum est ita accipiatur, Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei, tanquam diceretur : non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia Dei; econtra dicitur : non sufficit etiam misericordia Dei, si non sit etiam voluntas hominis. Ac per hoc, si recte dictum est illud, quia id voluntas hominis sola non implet, cur non etiam a contrario recte dicitur : non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, quum id misericordia Dei sola non impleat? Homo enim credere vel sperare non poterit, nisi velit; nec pervenire ad palmam, nisi voluntate currat. Restat ergo, ut ideo ita recte dictum intelligatur, ut totum detur Deo, qui hominis voluntatem bonam prævenit, et præparat adjuvandam, et adjuvat præparatam : nolentem prævenit ut velit, volentem subsequitur ne frustra velit. — Ecce his verbis et aliis præmissis evidenter traditur, quia voluntas hominis præparatur et prævenitur gratia Dei ut velit bonum, et adjuvatur ne frustra velit.

### C. *Quod bona voluntas comitatur gratiam.*

Itaque bona voluntas comitatur gratiam, non gratia voluntatem. Unde Augustinus ad Bonifacium Papam scribens contra Pelagianos, inquit : Quum fides im- Aug. Epist. 186, n. 10. petrat justificationem, sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei, non gratiam Dei aliquid meriti præcedit humani, sed ipsa meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici, voluntate comitante, non ducente, pedisequa, non prævia. Ecce hic aperte habes, quod gratia prævenit bonæ voluntatis meritum, et ipsa bona voluntas pedisequa est gratiæ, non prævia.

### D. *Quæ sit gratia voluntatem præveniens, scilicet fides cum dilectione.*

Et si diligenter intendas, nihilo minus tibi monstratur quæ sit ipsa gratia voluntatem præveniens et præparans, scilicet fides cum dilectione. Ideoque Augustinus in eodem, tractans quomodo justificati sumus ex fide, et tamen gratis : utrum- Rom. V, 1; III, 24. que enim dicit Apostolus, qui dicit, Justificati ex fide ; et alibi ait, Justificati gratis per gratiam : Hoc, inquit, ideo dixit, ne fides ipsa superba sit, ne dicat sibi : Si Aug. Epist. 186, n. 9, 10. ex fide justificati, quomodo gratis? Quod enim fides meretur, cur non potius redditur quam donatur? Non dicat ista homo fidelis, quia quum dixerit, Habeo fidem ut merear justificationem, respondetur ei : Quid habes quod non accepisti? Fides enim I Cor. IV, 7. qua justificatus es, gratis tibi data est. — Hic aperte ostenditur, quod fides est causa justificationis, et ipsa est gratia et beneficium quo hominis prævenitur voluntas et Aug. Retract. lib. I, c. 9, n. 4. præparatur. Unde Augustinus in primo libro Retractationum : Voluntas est, qua et

peccatur et recte vivitur. Voluntas vero ipsa nisi Dei gratia liberetur a servitute qua peccati serva facta est, et ut vitia superet adjuvetur, recte pieque vivi a mortalibus non potest; et hoc beneficium quo liberatur, nisi eam præveniret, jam meritis ei daretur, et non esset gratia, quæ utique gratis datur. Prævenitur ergo bona hominis voluntas illo gratiæ beneficio quo liberatur et præparatur. Et illud beneficium fides Christi recte intelligitur, sicut Augustinus in Enchiridio evidenter ostendit, dicens : Ipsum arbitrium liberandum est post illam ruinam a servitute peccati; nec omnino per se ipsum, sed per solam Dei gratiam, quæ in fide Christi posita est, liberatur, ut voluntas ipsa præparetur. Ecce aperte dicit gratiam per quam liberatur arbitrium et præparatur voluntas, sitam esse in fide Christi. Fides enim Christi, ut in eodem ait, impetrat quod lex imperat.

Aug. Enchirid. c. 106. Ibid. c. 117.

### E. *Quod voluntas bona quæ prævenitur gratia, quædam Dei dona prævenit.*

Ipsa tamen eadem voluntas quædam gratiæ dona prævenit. Unde Augustinus in Enchiridio : Præcedit bona voluntas hominis multa Dei dona, sed non omnia; quæ autem non præcedit, ipsa in eis est, et ipsa juvat. Nam utrumque legitur in sanctis Eloquiis : et, Misericordia ejus præveniet me; et, Misericordia Dei subsequetur me. Nolentem quippe prævenit ut velit, volentem subsequitur ne frustra velit. Cur enim admonemur orare pro inimicis nostris nolentibus pie vivere, nisi ut Deus in eis operetur et velle? Itemque, cur admonemur petere ut accipiamus, nisi ut ab illo fiat quod volumus, a quo factum est ut velimus? Inde Apostolus ait : Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis. — Ex his apparet, quod bona hominis voluntas quædam dona Dei prævenit, quia eam comitatur gratia adjuvans; et quibusdam prævenitur, quia eam prævenit gratia operans, scilicet fides cum caritate.

Ibid. c. 32. *Ps.* LVIII, 11. *Ps.* XXII, 6. *Rom.* IX, 16.

### F. *Quæ prædictis videantur adversari, scilicet quod videtur dici fidem esse ex voluntate.*

Non est tamen ignorandum quod alibi Augustinus significare videtur, quod ex voluntate sit fides, de illo verbo Apostoli, Corde creditur ad justitiam, ita super Joannem tractans : Ideo non simpliciter Apostolus ait, Creditur; sed, Corde creditur : quia cetera potest homo nolens, credere non nisi volens; intrare ecclesiam et accedere ad altare potest nolens, sed non credere. Item super Genesim, ubi Laban et Bathuel dixerunt, Vocemus puellam, et quæramus ejus voluntatem, dicit expositor : Quia fides est voluntatis, non necessitatis. Ad quod respondentes, dicimus non hæc ita accipienda fore, ut ex voluntate hominis fides intelligatur provenire, quum ipsa sit proprie Dei donum, ut ait Apostolus, et ex ea bona hominis merita incipiant. Per hanc enim, ut ait Augustinus super psalmum sexagesimum septi-

Aug. in Joann. Evang. tract. XXVI, n. 2. *Rom.* X, 10. Glossa interlin. loc. cit. *Gen.* XXIV, 57. *Ephes.* II, 8. Aug. in ps. 67, n. 41.

mum, justificatur impius, id est, fit de impio pius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari, unde omnia bona merita incipiunt. Sed potius hæc ideo ita dicta sunt, quia non est fides nisi in eo qui vult credere, cujus bonam voluntatem fides prævenit, non tempore, sed causa et natura. Unde Augustinus supra congruenter dixit, quod bona voluntas in eis donis est quæ non præcedit, et ipsa juvat, quia ea juvat quibus prævenitur, dum eis consentit ad effectum boni, et in eis est, quia tempore ab eis non præceditur.

### G. *Quædam adhuc addit, quæ graviorem faciunt quæstionem, scilicet quod cogitatio boni præcedit fidem.*

Ceterum hanc quæstionem magis acuunt et urgent verba Augustini, quibus in libro de Prædestinatione sanctorum utitur, pertractans illud verbum Apostoli, Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis : Attendant, inquit, hic et verba ista perpendant qui putant ex nobis esse fidei cœptum, et ex Deo esse fidei supplementum. Commendans enim istam gratiam, quæ non datur secundum aliqua merita, sed efficit omnia bona merita, inquit : Non quod sufficientes simus cogitare aliquid boni, scilicet ex nobis. Quis autem non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid nisi prius cogitaverit esse credendum. Si ergo cogitare bonum non est ex nobis, ut hic Apostolus tradit, nec credere; quanquam et ipsum credere nihil aliud est quam cum assensione mentis cogitare. — Hic videtur insinuari, quod cogitatio bona præcedat fidem, et ita bona voluntas præveniat fidem, non præveniatur : quod prædictis adversari videtur. Ad hoc autem dicimus, quod aliquando cogitatio bona sive voluntas prævenit fidem; sed non est illa bona voluntas vel cogitatio qua recte vivitur. Illa enim sine fide et caritate non est. Nam ut ait Augustinus ad Anastasium, sine spiritu non est voluntas hominis libera, quum cupiditatibus vincatur; non est libera ad bonum nisi liberata fuerit. Non autem liberatur, nisi per Spiritum Sanctum diffundatur caritas in cordibus. Non est libera voluntas, nisi eam liberet gratia per legem fidei, id est, non est libera sine fide operante per dilectionem; et illa sufficienter et vere bona est. Non est enim fructus bonus, qui de caritatis radice non surgit. Si vero adsit fides operans per dilectionem, fit delectatio boni.

(II *Cor.* III, 5. — Aug. de Præ-dest. sanct. n. 5. — Id. Epist. 145, n. 2. — *Rom.* V, 5. — *Ibid.* III, 27.)

### H. *De illa cogitatione boni quæ præcedit fidem, plene disseritur.*

Illa autem cogitatio sive voluntas quæ fidem et caritatem aliasque justificationes præcedit, non sufficit ad salutem, nec recte ea vivitur. Hac voluntate concupiscitur illa bona voluntas, quæ est magnum bonum, ista vero non. Alia est ergo illa voluntas sive cogitatio, alia ista. Et sicut illa istam præcedit, ita illam prævenit intellectus. Unde Augustinus istam distinguens, super illum locum Psalmi, Concupivit anima mea desiderare justificationes, ait : Concupivit desiderare, inquit, non desideravit.

(Aug. in ps. 118 sermo 8, n. 4, 5. — *Ps.* CXVIII, 20.)

Videmus enim ratione nonnunquam, quam utiles sint justificationes Dei; sed infirmitate præpediti, aliquando non desideramus. Prævolat ergo intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus; scimus bonum, nec delectat agere, et cupimus ut delectet. Sic iste olim desiderare concupiscebat quæ bona esse cernebat, cupiens eorum habere delectationem quorum potuit videre rationem. Ostendit itaque quibus quasi gradibus ad eas perveniatur : prius enim est, ut videantur quam sint utiles et honestæ; deinde, ut earum desiderium concupiscatur; postremo, ut proficiente gratia delectet earum operatio, quarum sola ratio delectabat. Attende hunc ordinem gratiarum, quem hic distincte assignat Augustinus, qualiter scilicet intellectus bonorum præcedit concupiscentiam eorumdem, et ipsa concupiscentia delectationem, quæ fit per fidem et caritatem : qua habita, vere bona est voluntas qua recte vivitur, ipsaque fidei comes est, non prævia. Qui verba Augustini præmissa secundum hanc distinctionem considerat, nullam ibi repugnantiam fore animadvertit, non ignorans etiam ante gratiam prævenientem et operantem, qua voluntas bona præparatur in homine, præcedere quædam bona ex Dei gratia et libero arbitrio, quædam etiam ex solo libero arbitrio, quibus tamen vitam non meretur, nec gratiam qua justificatur. Illius enim gratiæ percipiendæ quæ voluntatem hominis sanat, ut sanata legem impleat, nulla merita præcedunt. Ipsa est enim qua justificatus impius fit justus, qui prius erat impius. Meritis autem impii non gratia, sed pœna debetur; nec ista esset gratia, si non daretur gratuita. Datur autem gratuita, quia nihil boni ante feceramus unde hoc mereremur. Non negamus tamen multa ante hanc gratiam et præter hanc gratiam ab homine fieri bona per liberum arbitrium, ut tradit Augustinus in Responsionibus contra Pelagianos, ubi dicit hominem per liberum arbitrium agros colere, domos ædificare, et alia plura bona facere sine gratia cooperante.

Hypognost. lib. III, n. 5.

### I. *Utrum una eademque sit gratia, quæ dicitur operans et cooperans.*

Hic considerandum est, quum prædictum sit per gratiam operantem et prævenientem voluntatem hominis liberari ac præparari ut bonum velit, et per gratiam cooperantem et subsequentem adjuvari ne frustra velit : utrum una et eadem sit gratia, id est unum munus gratis datum, quod operetur et cooperetur; an diversa, alterum operans et alterum cooperans. Quibusdam non irrationabiliter videtur, quod una et eadem sit gratia, idem donum, eadem virtus, quæ operatur et cooperatur; sed propter diversos ejus effectus, dicitur operans et cooperans. Operans enim dicitur, in quantum liberat et præparat voluntatem hominis ut bonum velit; cooperans, in quantum eamdem adjuvat ne frustra velit, scilicet ut opus faciat bonum. Ipsa enim gratia non est otiosa, sed meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici.

### K. *Quid sit ipsa gratia, et quomodo mereatur augeri, quæritur.*

Si vero quæritur, quomodo ipsa gratia præveniens mereatur augeri et perfici, quum nullum meritum sit absque libero arbitrio; et quid sit ipsa gratia, an virtus,

an non; et si virtus, an actus vel non : ut hoc aperte insinuari valeat, præmittendum est tria esse genera bonorum. Alia namque sunt magna, alia minima, alia media, ut Augustinus ait in primo libro Retractationum : Virtutes, inquit, quibus recte vivitur, magna bona sunt. Species autem quorumlibet corporum, sine quibus recte vivi potest, minima bona sunt. Potentiæ vero animi, sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt. Item : Virtutibus nemo male utitur; ceteris autem bonis, id est mediis et minimis, non solum bene, sed etiam male quisque uti potest; et ideo virtute nemo male utitur, quia opus virtutis est bonus usus istorum quibus etiam non bene uti possumus. Nemo autem bene utendo male utitur. Non solum autem magna, sed etiam media et minima bona esse præstitit bonitas Dei. Ecce habes tria genera bonorum distincta.

Aug. Retract. lib. I, c. 9, n. 4.

Id. de Lib. arbit. lib. II, n. 50.

### L. *In quibus bonis sit liberum arbitrium.*

Quæritur autem, in quibus bonis contineatur liberum arbitrium. De hoc Augustinus in primo libro Retractationum ita ait : In mediis quidem bonis invenitur liberum voluntatis arbitrium, quia et male illo uti possumus; sed tamen tale est, ut sine illo recte vivere nequeamus. Bonus autem usus ejus jam virtus est, quæ in magnis reperitur bonis quibus male uti nullus potest. Et quia bona, et magna, et media, et minima ex Deo sunt, sequitur ut ex Deo sit etiam bonus usus liberæ voluntatis, qui virtus est, et in magnis numeratur bonis. — Attende diligenter quæ dicta sunt, et confer in unum : sic enim aperietur quod supra quærebatur. Dixit equidem, opus virtutis esse bonum usum illorum bonorum quibus etiam non bene uti possumus, id est mediorum, in quibus posuit liberum arbitrium, cujus quoque bonum usum dixit esse virtutem. Quod si est, non est ergo opus virtutis quod supra dixit : quia aliud est virtus, aliud opus ejus.

Id. Retract. lib. I, c. 9, n. 6.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS VICESIMÆ SEXTÆ

COMPLETO in duabus distinctionibus tractatu de libero arbitrio, nunc tractatur de supernaturali ejus auxilio, quod est gratia, præsertim gratificans, id est, suum subjectum Deo gratum seu acceptum efficiens. Primo itaque dividit gratiam. Secundo quid sit voluntas ostendit. Gratia namque inter vires animæ videtur præcipue voluntatem concernere, quia in voluntate est radix merendi ac demerendi; quæ tamen sine gratia nil potest mereri, loquendo de merito vitæ æternæ. Ter-
A tio reserat quomodo voluntas et gratia se habent ad invicem. Quarto circa hæc quæstiones et difficultates inducit, easque solvit. Potissime vero inquirit, an in nobis sit aliquid boni, hoc est ulla cogitatio sive affectio bona, ante fidem et gratiam, atque an idem in re sit gratia operans et gratia cooperans.

## QUÆSTIO PRIMA

B HIc quæritur primo, **Quid sit gratia, an sit quid creatum in anima, ac realiter idem quod virtus seu caritas.**

Et quamvis de ista super primum sit inquisitum, distinctione septimadecima, nunc tamen quid breviter est tangendum. Quod autem non sit quid creatum, potest probari ejusdem motivis quibus probatum est super primum, quod caritas sit ipsemet Spiritus Sanctus. Effectus quippe qui gratiæ gratum facienti attribuuntur, tantæ sunt dignitatis et eminentiæ, quod non nisi Deo convenire videntur, videlicet : de inimico Dei facere ejus amicum, hominem fragilem facere Dei filium adoptivum, deitatis heredem, Christi consortem, et animam facere Dei sponsam, et esse principium promerendi æternam beatitudinem, etiam quodammodo de condigno. Ex eisdem apparet, quod caritas et gratia sint idem in re. Eædem namque proprietates et actiones jam tactæ, utrisque conveniunt, nec sine necessitate est ponenda pluralitas. Omnia quoque quæ gratiæ adscribuntur, per caritatem fieri queunt et salvari.

quæst. 1.

Ad hoc respondet Albertus : Gratia est aliquid datum et creatum in anima, estque habitus infusus et similitudo bonitatis divinæ, qua Deo per id quod factum est et suum est, reconciliamur et unimur. Si autem objiciatur a simili, quoniam gratia qua miles efficitur regi suo acceptus, nihil ponit in milite, sed magis in rege benevolentiam quam habet ad militem, ergo gratia per quam fit homo Deo acceptus, nihil ponit in homine, sed in Deo ; dicendum, quod similitudo ista non valet. Nam miles ex se potest aliquid facere et habere per quod placeat regi ; homo autem ex se nihil potest habere aut facere quo placeat Creatori, imo oportet totum esse a Deo, atque ex munere ejus conferri. Unde et Plato disseruit in Menone, quod virtutes tam intellectuales quam morales non sunt ab homine, nec fiunt in eo per assuetudinem et doctrinam, sed dona sunt Dei. Itaque gratia ista gratum faciens habitus est et qualitas perficiens hominem ad promerendum, quam Deus operatur in nobis sine nobis, id est sine nostra concausalitate, quæ informat voluntatem præveniendo ut possit in meritoria opera : quoniam sicut habitus virtutis elevat potentiam ad hoc quod possit in actum virtutis perfectum, sic habitus gratiæ elevat animam operantem ejusque operationem ut efficiatur meritoria vitæ æternæ. De qua re dictum est plenius super primum, distinctione de temporali processione Spiritus Sancti.

Summ. th. 2ª part. q. 98.

Præterea si quæratur, quid definitive sit gratia ; respondendum, quod secundum Augustinum in libro de Correptione et gratia, gratia est habitus totius vitæ ordinativus. Glossa vero super illud Psalmi, Ut exhilaret faciem ejus in oleo : Gratia, inquit, nitor est animæ concilians ei sanctum amorem. Præpositivus autem, aliique antiqui magistri definierunt sic gratiam : Gratia est habitus infusus divinæ bonitati ac caritati consimilis, gratum Deo reddens habentem, et opus ejus gratum efficiens.

Ps. CIII, 15.

Proprius enim effectus est gratiæ, totam hominis vitam universaliter ordinare ad Deum, et in hoc differt ab universalitate virtutum, quoniam virtus non ordinat nisi ad actum et potentiam, gratia autem universaliter ordinat hominem totum ad Deum. — Dicitur demum gratia nitor : nitor enim consistit in pulchritudine ex conformitate ad primum pulchrum : quod gratia facit. Sanctus vero amor, præcipue caritas, perficitur gratia, secundum quod est conformitas summi boni ad bonum quod in anima exsistit per gratiam. — Postremo definitio illa Præpositivi data de gratia, ceteris magis propria perhibetur, et per partes descriptionis illius gratia differt ab aliis. Nempe per hoc quod dicitur habitus infusus, distinguitur ab habitibus acquisitis ; per hoc quod dicitur divinæ bonitati similis, distinguitur ab habitibus particularibus, qui non universaliter assimilant nos bonitati divinæ, sed cuidam perfectioni increatæ, sicut sapientia veritati, fortitudo potentiæ, sicque de aliis ; gratia vero universaliter nos divinæ assimilat bonitati, ideo gratum facit habentem et opus

ejus Deo acceptum. Hinc fertur in libro de Laudabilibus bonis : Justitia est habitus in anima tota consistens; prudentia autem est in parte animæ potestativa, puta in ratione; temperantia in concupiscibili, fortitudo in irascibili. Ita et gratia est habitus universalis infusus, qui diffunditur in tota anima, atque in omnibus viribus et operibus ejus. — Hæc Albertus.

Cujus verba ex sequentibus clarius elucescent. Gratia enim quum realiter sit habitus unus in essentia simplex, non potest essentialiter esse in diversis subjectis, sed influentialiter participativeque tantum. Unde et universalis dicitur, non per quidditatem et prædicationem, sed virtualiter et per ramificationem, ut infra dicetur. — Rursus obscurum videtur quod dixit, virtus non ordinat nisi ad actum et potentiam, non autem universaliter ad Deum. Ad minus equidem virtutes theologicæ ordinant hominem directe et immediate ad Deum, qui earum objectum est et proxima causa: quod et caritas præcipue agit.

Præterea Thomas : Nomen (ait) gratiæ quamdam liberalitatem importat. Unde ex hoc quod gratis datur, gratia appellatur. Liberalis autem donationis principium est amor. Hinc gratia dupliciter sumitur. Primo, pro acceptatione * amoris, secundum quod aliquis dicitur habere alterius gratiam, quoniam alter diligit eum. Secundo, pro dono quod ex amore liberaliter datur: sicque gratia dicitur donum quod gratis confertur. Et quocumque horum modorum gratia capiatur, oportet quod quid creatum designet. Si enim pro dilectione sumatur divina, constat quod effectum aliquem Dei ponat in creatura. Nam sicut scientia Dei differt a nostra, quoniam ipsa est causa rerum, nostra vero a rebus causatur : ita et noster amor a bonitate dilecti causatur, quæ ad sui trahit amorem ; sed amor Dei bonitatem rebus largitur, juxta quod quarto capitulo de Divinis nominibus S. Dionysius loquitur : Divinus amor non permisit eum sine germine esse. Unde per hoc quod Deus dicitur quemquam di- A ligere, insinuatur effectus dilectionis Dei in ipso dilecto esse. Similiter si sumatur gratia pro dono gratis dato, adhuc dicit quid creatum. Est etenim quoddam donum gratis datum increatum, videlicet Spiritus Sanctus. Verum quod hoc donum habeatur, quum prius non haberetur, non ex ejus mutatione contingit; imo ex hoc ipso quod Spiritus Sanctus alicui datur, oportet ut aliquid creaturæ accrescat quod antea non habebat, secundum cujus adeptionem Spiritum Sanctum habere dicatur. Hinc gra- B tia qualitercumque significetur, dicit quid creatum in anima, quod gratis donatur, quanquam et nomine gratiæ aliquid increatum queat signari, ut acceptatio Dei aut donum increatum, quod est Spiritus Sanctus.

* acceptione

Insuper, quamvis Deus diligat aliquo modo omne creatum, secundum quod bonum naturæ omnibus tradidit et conservat; illa tamen est simpliciter perfecta dilectio, quasi amicitiæ similis, qua non solum diligit creaturas sicut artifex opus, sed etiam C quadam amabili societate, sicut amicus amicum, in quantum trahit eas in societatem suæ fruitionis, quatenus in hoc ipso consistat earum beatitudo et gloria quo ipsemet Deus beatus est. Et hæc est dilectio qua Sanctos prædestinatosque diligit, quæ antonomastice dilectio nuncupatur : propter quod effectus hujus dilectionis antonomastice gratia dicitur, quamvis et omnes naturales bonitates gratiæ dici possint, quoniam gratis dantur a Deo. — Denique quum homo ad supernaturalem finem D creatus sit, qui est visio superbeatissimi Dei per speciem, non potest hujusmodi finem nisi per supernaturalia media, præsertim per gratiam, adipisci. Nec hoc est imperfectio, sed perfectio ac dignitas hominis, quod hujusmodi mediis indiget : Dei quippe est creare et recreare, et sicut creando dat formam substantialem, quæ ponit in esse naturali specifico, sic recreando seu justificando dat gratiam, quæ ponit in esse supernaturali ad promerendum idoneo.

Præterea constat gratiam esse accidens, non substantiam, quum de novo adveniat valeatque adesse et abesse præter subjecti corruptionem. Verumtamen aliquid ad alterum accidentaliter habet se, quod tamen in se exstat substantia, ut vestis ad hominem; sic quoque aliquid substantialiter se habet ad alterum, quod tamen in se est accidens, ut color ad albedinem. Sed ita non potest esse de gratia. Quum enim ponatur gratia esse conjungens animam suo ultimo fini, hoc non valet intelligi nisi per modum formæ vel efficientis. Non per modum efficientis, quia sic oporteret aliquam substantiam creatam esse mediam inter Deum et animam, quæ eam Deo effective conjungeret: sicque anima non immediate a Deo gratificaretur et glorificaretur, quod est alienum a fide. Si vero intelligatur formaliter, oportet quod gratia sit animæ forma; quumque post completum esse adveniat, necesse est quod sit accidens. — Et si objiciatur, quod accidens non migrat de subjecto in subjectum, quod tamen gratiæ convenire videtur, quum Dominus legatur dixisse ad Moysen: Tollam de spiritu tuo, et dabo senioribus, etc. Dicendum, quod gratia eadem numero non transit de subjecto in subjectum; sed modus ille loquendi intelligendus est propter similitudinem gratiæ aut similes actus in specie. — Si rursus instetur, quia gratia videtur præstantior suo subjecto, videlicet anima, non ergo est accidens ejus; dicendum, sicut dictum est supra primum de caritate, quod caritas et gratia quantum ad esse suum formale, quo rationalem perficiunt creaturam, sunt ea quodammodo præstantiores, non tamen simpliciter.

*Num.* XI, 17.

*Cf.* t. XX, p. 17 C'.

Nunc restat tangendum, an gratia sit virtus, atque realiter idem quod caritas. Videtur quod sic, quoniam virtus est quæ habentem perficit, et opus ejus bonum reddit. Et rursus secundum Philosophum septimo Physicorum, virtus est dispositio perfecti ad optimum: quod totum potissime competit gratiæ, quæ animam perficiens, ad ultimum beatitudinis finem ipsam disponit. Secundo, in textu allegatur ex Augustino, quod gratia præveniens est fides per dilectionem operans; sed fides est virtus. — Et respondendum, quod circa hoc sunt opiniones diversæ. Quidam etenim dicunt, quod gratia et virtus sunt omnino per essentiam idem in re, solaque differunt ratione: ita quod gratia dicitur secundum quod hominem reddit Deo acceptum; virtus vero, ut est principium operis recti. Sed hoc non videtur conveniens, quia si virtus haberet utrumque istorum, oporteret quod omnis virtus hoc faceret. Quumque nonnullæ virtutes acquirantur per actus, sequeretur, juxta Pelagii hæresim, quod homo ex libero arbitrio gratus fieret Deo. Si autem habet ab alio quod sit virtus et quod gratum Deo efficiat, oportet quod virtus et gratia non sint omnino idem in re: diversis namque effectibus qui divisim inveniuntur, diversa correspondent principia.

Hinc alii dicunt, quod virtus et gratia realiter differunt, non sic quod per essentiam sint diversa, sed quod ex gratia et virtute fiat unum, sicut ex forma et eo cujus est forma. Dicunt enim, quod ita se habet gratia ad virtutem quemadmodum lumen manifestans colorem ad colorem. Unde sicut lumen efficitur quodammodo unum cum colore, exsistens in eodem subjecto cum ipso; sic dicunt, quod gratia unitur virtuti in subjecto eodem, ipsam informans. Ponunt quippe quod subjectum gratiæ proprie exstat potentia. Verum nec ista opinio videtur conveniens, quia dum ait, quod ex lumine et colore fit unum, aut accipit lumen quod est de compositione coloris, quum hypostasis coloris sit lux; sicque rediret in primam opinionem, videlicet quod gratia et virtus sint idem secundum rem: non enim lumen quod est de compositione coloris, differt re a colore. Aut accipit lumen quod est in aere circumstante: quod constat in alio esse subjecto quam color, essentialiterque a colore differre. Similiter, si sumatur lumen prout participatur in superficie corporis

terminati in quo est color, de necessitate A a colore per essentiam differt, quoniam adveniente ac recedente lumine, idem permanet color. Similiter quoque oportet ut vel virtutes efficiantur Deo gratæ per aliquid a Deo influxum : sicque oportet illud per essentiam a virtute differre, quum etiam quædam virtutes infusæ, ut fides et spes, recedente gratia, informes remaneant; vel oportet quod virtutes Deo sint gratæ sine hoc quod aliquid addatur influxum a Deo : sicque gratia aut nihil creatum ponit in anima, aut nihil realiter a B virtute distinctum.

Ideo alii dicunt, quod gratia a virtute essentialiter differt. Oportet enim perfectiones perfectibilibus esse proportionatas. Hinc sicut essentia animæ, a qua fluunt potentiæ, a potentiis differt realiter, sicut subjectum ab accidente, et tamen omnes uniuntur in essentia animæ tanquam in radice; ita a gratia, quæ est perfectio essentiæ animæ, fluunt virtutes, quæ sunt perfectiones potentiarum ab ipsa gratia essentialiter differentes; attamen in gra- C tia sunt conjunctæ sicut in sua origine, per modum quo diversi radii ab eodem corpore lucente procedunt. Et hoc juxta prædicta convenientius esse videtur.—Verumtamen gratia ad genus qualitatis reducitur, atque ad primam speciem ejus; nec tamen proprie naturam habitus habet, quum non immediate ad actum ordinet, sed est velut habitudo quædam. Propter quod dicit Chrysostomus, quod est sanitas mentis. Unde non computatur inter scientias aut virtutes, nec inter alias qualitates quas D philosophi numeraverunt, quorum non erat tractare nisi habitus naturales aut acquisitos.

Ad objecta ergo dicendum, quod virtus vocatur dispositio perfecti ad optimum, in quantum elicit operationem per quam res suum consequitur finem; et taliter gratia non est dispositio perfecti ad optimum, quia non respicit primo operationem sicut effectum proximum, sed potius esse quoddam supernaturale divinum quod animæ confert. Bonitas quoque quam virtus confert habenti, est bonitas perfectionis in comparatione ad opus; gratia vero confert animæ perfectionem in quodam esse divino, non solum respectu operis, sed secundum quod gratiam habentes quodammodo deiformes constituuntur, propter quod tanquam filii, Deo grati dicuntur. — At vero gratia præveniens dicitur fides, non quasi realiter idem cum fide, sed quia in justificatione quam gratia causat, motus fidei primus est. Quumque habitudines et habitus nobis per suos innotescant effectus, id in quo gratia primo manifestatur, est fides : ideo fides nominatur præveniens gratia. — Postremo, caritas alio modo dicitur forma virtutum, aliter gratia. Caritas quippe est forma virtutum ex parte actus, in quantum universos actus virtutum in suum convocat finem, eo quod suum objectum est ultimus finis. Hinc alias informat virtutes, sicut virtus virtutem; gratia autem eas informat per modum originis, quia ex gratia quodammodo formaliter oriuntur habitus virtutum per potentias diversas diffusi. Hinc gratia non est caritas, præsertim quum gratia perficiat animæ essentiam, caritas voluntatem. — Iterum, illud in quo conveniunt diversa in specie, et illud in quo eadem distinguuntur, nequeunt per essentiam esse idem. Omnes autem virtutes conveniunt in hoc quod est opera meritoria reddere; distinguuntur autem in hoc quod determinatos ac diversos actus producunt. Ergo quod est merendi principium, scilicet gratia, est realiter aliud ab eo quod est principium distinctionis actuum et species determinata virtutis. Ergo gratia a qualibet virtute realiter differt. — Hæc Thomas in Scripto.

Præterea in prima secundæ, quæstione centesima decima : Gratia, inquit, in communi modo loquendi tripliciter sumitur. art. 1. Primo, pro dilectione, sicut quis dicitur habere gratiam regis, quoniam rex habet eum carum, seu diligit eum. Secundo, pro dono gratis dato, ut quum dicitur : Hanc

gratiam tibi facio. Tertio, pro recompen- A
satione beneficii gratis dati, secundum quod dicimur gratias agere benefactori. Quorum trium secundum procedit ex primo, et tertium ex utroque. Itaque, quoad duo ultima ista, gratia aliquid ponit in eo qui gratiam accipit, utpote donum collatum et ejus recognitionem. Sed quantum ad primum, differentia est inter gratiam Dei et gratiam hominis : quia dilectio Dei est causa boni in creatura quam amat; dilectio vero hominis causatur a bonitate dilecti, præsupponitque eam in toto aut parte, nec B
unquam causat eam totaliter. Hinc quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura, atque secundum hujusmodi boni differentiam consideratur differens dilectio Dei ad creaturas : una communis, qua diligit omnia quæ sunt; alia specialis, qua diligit prædestinatos,
*Cf.* p. 319 B'. etc., ut supra.

art. 3. Insuper quidam dixerunt realiter idem esse gratiam et virtutem : quod et Magister sensisse videtur. Verum si recte consideretur ratio virtutis, patebit oppositum. C
Virtus namque est dispositio perfecti; perfectum autem vocatur, quod dispositum est bene secundum naturam : virtus ergo uniuscujusque rei dicitur in ordine ad aliquam præexsistentem naturam, quando videlicet res disposita est ut convenit suæ naturæ. Porro virtutes acquisitæ sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam qua homo est. Virtutes vero infusæ disponunt hominem altiori modo, et ad finem sublimiorem; unde oportet quod etiam in ordine D
ad aliquam altiorem naturam, hoc est in ordine ad participatam divinam naturam,
II *Petr.* I, 4. juxta illud : Maxima et pretiosa dona nobis donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ. Secundum acceptionem quoque hujus naturæ dicuntur homines regenerari in filios Dei. Quemadmodum ergo naturale lumen rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicuntur in ordine ad lumen naturale; sic lumen gratiæ, quod est participatio divinæ naturæ, est aliquid præter virtutes infusas, quæ ab illo lumine derivantur, atque ad ipsum ordinantur. Unde ad Ephesios dixit Apostolus : Eratis aliquando tenebræ, nunc *Ephes.* v, 8.
autem lux in Domino; ut filii lucis ambulate. Quemadmodum enim virtutes acquisitæ perficiunt hominem ad ambulandum congruenter naturali lumini rationis, ita virtutes infusæ perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiæ. — Hæc Thomas in prima secundæ.

Declarat item ibidem, qualiter gratia sit qualitas : In eo, inquiens, qui gratiam Dei art. 2.
habet, significatur quidam effectus gratuitæ voluntatis et dilectionis Dei ad ipsum. Ex gratuita autem Dei voluntate adjuvatur homo dupliciter. Uno modo, in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, volendum, sive agendum; sicque gratuitus effectus non est qualitas, sed quidam animæ motus a Deo : actus namque moventis in moto est motus, ut dicitur tertio Physicorum. Alio modo, aliquod habituale donum a Deo suscipiendo : non enim conveniens est ut Deus minus provideat eis quos diligit amore amicitiæ ad bonum supernaturale, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas atque virtutes quæ sunt principia talium actuum, quatenus ex se ipsis inclinentur et tendant ad hujusmodi motus. Sicque motus quibus a Deo moventur, sunt creaturis connaturales ac faciles, juxta illud Sapientiæ : Disponit omnia suaviter. Multo ma- *Sap.* VIII, 1.
gis igitur his quos movet ad obtinendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte moveantur ab ipso ad beatificum finem. Hinc gratia ista est qualitas. Hæc ibi.

Concordat Petrus per omnia, addens : Esse creaturæ est duplex, videlicet : primum, naturale substantiale specificum, quo exit a Deo; esse quoque morale, quo redit ad ipsum. Quumque omne esse fluat a for-

ma, primum est a forma substantiali, secundum a forma accidentali, qualis est gratia, idcirco est accidens. Item, gratia reformat animam, ergo ponit in ea aliquam formam. Rursus, omnis actio egreditur a quadam forma agentis, ergo actus meritorius exit a forma merentis; aut ergo a forma naturali, sicque natura potest de se in meritorium actum, quod est hæresis Pelagiana; aut a superaddita forma : sed non a forma increata, quoniam Deus nulli unitur ut forma : ergo a forma creata, et ipsa est gratia, et sic ipsa est forma creata. Hæc Petrus.

Porro Richardus in his a Thoma parumper recedit, narrans in primis positionem cum suis motivis, sicut nunc recitata est, quam sanctus sequitur Doctor. Deinde aliorum refert opinionem, dicendo : Aliis videtur, quod caritas et gratia non differunt secundum aliquid absolutum, sed ratione tantum, et relatione : ita quod caritas in comparatione ad animam, in quantum eam in supernaturali esse Deo accepto constituit et gratis confertur, est gratia gratum faciens; in comparatione vero ad proprium suum actum, quo tam care diligit Deum ut eum propter suam propriam bonitatem omni præferat creaturæ, dicitur caritas et habet rationem virtutis. Nempe, ut dicunt, si caritas et gratia absolute atque realiter differunt, potest omnipotens Deus unum separare ab alio, vel intellectus simplici apprehensione apprehendere unum sine alio. Quo concesso, sequitur creaturam posse esse Deo acceptam aut sine gratia, aut sine caritate : quia utrumque istorum si insit, per se efficit suum subjectum Deo acceptum. Imo impossibile est, eum qui habet caritatem, Deo acceptum non esse. Idem constat de eo qui gratiam habet gratum facientem. Hinc quintodecimo de Trinitate loquitur Augustinus : Sola caritas est quæ dividit inter filios regni et Babylonis, inter filios Dei et diaboli. Constat autem quod et gratia agat hoc. Iterum, Augustino testante, nullum donum caritate præstantius est; similiter A gratia gratum faciente nullum donum est dignius : aut ergo utrumque est idem, aut utrumque illud dictum est falsum. — Huic opinioni magis se consentire fatetur Richardus, exponit tamen qualiter utraque queat defendi. Verum motiva opinionis quam sequitur, non videntur robusta. Etenim simili ratione argueretur, quod fides et caritas essent idem, quum et sine fide impossibile sit Deo placere. *Hebr.* XI, 6. Eadem quoque difficultas est de hoc, an beatitudo consistat in actu sapientiæ, an potius B caritatis.

Amplius, Bonaventura refert hic tres opiniones, utpote, duas jam recitatas, et tertiam quæ nunc ex Thoma breviter est narrata, cui consentit. Opinionem vero quam sequitur Thomas, dicit affirmare quod in eodem sunt plures gratiæ gratum facientes, quod improbat satis. Verumtamen hoc illa positio non videtur sentire, nec Thomas hoc sensit; imo gratiam gratum facientem dicit in essentia unam ac simplicem, et in influentia ac virtute multi- C plicem.

De positiva vero essentia gratiæ protestatur : Divina gratia aliquid ponit circa gratificatum, quia voluntas Dei in acceptando non afficitur, divina veritas approbando non fallitur, et neutra earum in gratificando mutatur. Quoniam ergo divina voluntas acceptando non afficitur, nec quemquam acceptat propter novum affectum, necesse est quod acceptet propter aliquem effectum : sicque aliquis effectus ponitur circa eum qui acceptatur. Et quo- D niam divina veritas in approbando non fallitur, idcirco non præfert unum alteri, nec approbat unum præ alio, nisi quia habet aliquid in se quo approbatione est dignior. Neminem vero acceptat nisi quem approbat : ideo nemo est Deo acceptus seu gratus, nisi in se habeat aliquid per quod approbatione sit dignus. Quumque in acceptatione nulla sit mutatio ex parte Dei approbantis, oportet quod sit mutatio ex parte approbati : non in hoc quod aliquid ei aufertur, sed quoniam aliquod donum

ei confertur. — Nec hoc quod ei confertur, est tantum donum increatum, sed etiam aliquid habituale creatum, quod animam per informationem decoret, reformet, actuet et Deo assimilet. Quidam tamen hoc totum attribuerunt gratiæ increatæ, ut principio effectivo, non gratiæ creatæ, ut formali principio : cujus contrarium sentiunt piæ mentes, atque communiter doctores Parisienses. — Postremo, de corruptione gratiæ in eo qui peccat mortaliter, dicendum est sicut de corruptione caritatis. Corrumpuntur namque per hoc quod desinunt conservari ab infundente, qui peccantis demerito avertentis se a Deo, abstrahit suam conservationem a caritate et gratia quæ est in illo. — Hæc Bonaventura.

Verum in his aliter sentire videtur Durandus : Operatio, inquiens, facit cognoscere formam. Gratiæ autem et caritatis operatio duplex est : prima, reddere hominem Deo gratum seu carum; secunda, perficere ad meritorium actum : quemadmodum prima operatio albedinis est formaliter dealbare, secunda visum disgregare. Porro ex prima operatione quæ est facere Deo acceptum, nequit poni aut sciri quod gratia sit aliqua forma creata in anima : impossibile namque est quod effectus præcedat causam suam, non solum efficientem, sed item formalem. Esse vero Deo acceptum seu gratum, præcedit saltem ordine naturæ, omne donum habituale quod est aut esse potest in anima. Principium namque cujuslibet liberalis donationis est amor : ergo prius est homo a Deo dilectus, et per consequens acceptus et gratus, quam ei aliquid a Deo donetur. Idcirco si quid postea ei donetur, non est gratum faciens Deo, sed gratis datum ab eo. Verum ex secunda operatione quæ est perficere ad meritorium actum, oportet ponere gratiam seu caritatem esse habitum creatum in anima, si contingat de condigno mereri vitam æternam. Hæc Durandus.

Cujus verba videntur satis obscura. Nempe quod ait, ex prima illa caritatis seu gratiæ actione sciri non posse quod caritas A seu gratia sit forma creata, videtur absurdum. Dupliciter namque Deus diligit hominem. Primo, secundum æternam prædestinationem, et ista dilectio præcedit omne donum creatum; attamen illud includit in quantum Deus ex sua gratuita dilectione æterna præordinavit et dare decrevit prædestinato gratiam in præsenti, et gloriam in futuro. Secundo, diligit Deus hominem secundum præsentem justitiam, et ita non diligit nisi eum qui caritatem habet et gratiam. Insuper quod dixit Durandus, Si quid B postea a Deo homini detur, non est gratum faciens Deo : primo videtur contra communem Sanctorum doctrinam et theologicam traditionem, quia secundum Augustinum, Gregorium et alios Sanctos, sola caritas infusa hominem efficit Deo gratum. Gratia quoque creata dividitur in gratiam gratum facientem, et gratiam gratis datam. Vocaturque gratia gratum faciens, quia subjectum suum efficit Deo gratum et placitum, etiam antequam operetur.

Amplius scribit Durandus : Quidam di- C cunt, quod gratia et virtus per essentiam seu realiter differunt, quia principium essendi differt a principio operandi. Sed ista opinio deficit, quia destructo principio essendi, destruitur principium operandi. Gratia autem destructa, non destruitur principium operandi : nam gratia sublata, manent fides et spes. De principio etiam esse accidentalis non est verum, quod sit aliud a principio operandi : quoniam calor dat esse accidentale igni, et cum hoc est immediate principium calefaciendi, gratia au- D tem est principium esse accidentalis. — Hæc Durandus, qui probat hoc ipsum per alia superius tacta.

Ad cujus objecta posset faciliter responderi, quod aliud sit de esse accidentali naturali et supernaturali. Unde, quemadmodum oportet rem primo constitui in esse naturali, antequam sit ad operationes naturales idonea; ita oportet eam primo constitui in esse quodam supernaturali, priusquam efficax sit supernaturaliter et meritorie operari.

q. 10. Præterea Henricus quarto Quodlibeto, circa hæc recitat quatuor opiniones, quarum duas propter apertam earum absurditatem non refero. Tertia est, quod gratia et caritas virtutesque ceteræ ab invicem realiter sunt distinctæ, sic quod gratia et caritas sunt semper conjunctæ; nihilo minus Deo agente possent ab invicem separari, ita quod homo posset esse in caritate sine gratia et econtra, et in utroque statu divisim inventus glorificaretur. Quarta est, quod caritas et gratia realiter distinguuntur, et necessariam habent connexionem. Verum utrique huic opinioni videtur contrariari id Augustini : Radix omnium bonorum est caritas. Porro contra primam earum est illud Apostoli : Si linguis angelorum loquar et hominum, caritatem autem non habeam, etc. (I Cor. xiii, 1.) Unde et Augustinus asserit : Adde caritatem, et prosunt omnia; detrahe caritatem, nil proderunt alia. Gratia vero qualitercumque in nobis est, non potest nisi prodesse, etiam si sola insit : impossibile est ergo gratiam ponere aliud quam caritatem. A ceteris tamen virtutibus gratia differt realiter. Caritas quippe est vita spiritualis, secundum quod est gratia et in essentia animæ; estque forma virtutum, in quantum caritas et in voluntate exsistens. Atque ut est perfectio essentiæ animæ, dat quasi actum primum; ut autem est perfectio potentiæ volitivæ, dat quasi actum secundum, qui est operari propriam operationem. Nempe quum omnia propria operatione determinentur, secundum Philosophum primo Politicæ et quarto Meteororum, ita quod quælibet res naturalis in esse naturæ ab eodem habet duo, videlicet, actum primum, qui est esse secundum rationem illius formæ, et actum secundum, qui est operari aliquam sibi debitam operationem, quemadmodum grave ab eodem habet esse in specie gravis et moveri deorsum, et non ab alio et alio; sic ab eadem gratia habet homo esse supernaturale, deiforme, gratuitum, quo divinæ naturæ supernaturaliter est conformis, et meritorie operari. Itaque gratia gratum faciens, de qua loquor, est donum Dei ordinatum ad gratificandum ei intellectualem naturam, ut sit digna per illam vita æterna; caritas vero viæ est principium actionum quibus natura Deo accepta seu grata meretur vitam æternam. — Hæc Henricus. Cujus opinioni objici posset, quod eadem forma accidentalis numero una, nequit vere realiter in pluribus esse subjectis : ergo nec gratia potest esse in essentia animæ et voluntate. Verumtamen hæc objectio contra Henricum non militat, nisi ulterius extendatur. Imaginatur enim animam non differre realiter a suis potentiis. Cujus oppositum super primum est ostensum. (dist. iii, q. 13.)

Postremo, quod de hac quæstione scribit Scotus, in præallegato continetur Quodlibeto Henrici, et sequitur opinionem Henrici, non ponendo inter gratiam et caritatem distinctionem realem. Quæcumque (dicens) excellentiæ attribuuntur caritati, attribuuntur et gratiæ, et econtra : utraque namque æqualiter dividit inter filios regni et perditionis; utraque est forma virtutum, etc.; et si dicerentur distinctæ, superflueret una, quia sufficeret alia. Dicitur igitur caritas, quia per eam Deum habemus carum, ita quod respicit Deum non sub ratione diligentis, sed diligibilis; gratia vero vocatur, qua Deus aliquem habet gratum, ita quod ipsa respicit Deum ut diligentem et acceptantem, non ut dilectum. Et acceptatio illa intelligitur per comparationem ad vitam æternam, quæ comparatio est in correspondentia meriti ad præmium. Hæc Scotus.

Bonaventura vero in Breviloquio suo super his multa conscribit perpulchre, et tamen pene omnia quæ affirmat de gratia, conveniunt caritati, nisi quod postea scribit de ramificatione gratiæ et habitus virtutum atque donorum, et probat gratiam esse distinctam : Quemadmodum, inquiens, primum principium productivum sua summa perfectione in dando vitam naturæ, non tantum dat vivere quantum ad actum primum, verum etiam quantum

ad actum secundum, qui est operari; sic A necesse est quod idem principium reparativum vitam donet spiritui in esse gratuito, tam quantum ad esse quam quantum ad operari. Quumque unius viventis secundum unam vitam primam, multæ sint operationes vitales ad manifestationem vitæ illius perfectam, quum et actus diversificentur per objecta, diversitas quoque actuum diversitatem requirat habituum : hinc quamvis sit una gratia vivificans, ramificari tamen habet in varios habitus propter operationes diversas. Et quoniam B quædam sunt opera moralia primaria, ut credere; quædam media, ut intelligere credita; quædam postrema, ut videre intellecta; et in primis anima rectificatur, in secundis expeditur, atque in tertiis perficitur : ideo gratia gratum faciens ramificatur in habitus virtutum, quorum est animam rectificare; in habitus donorum, quorum est animam expedire, id est, promptam ac facilem reddere ad agendum; et in habitus beatitudinum, quorum est perficere animam. — Hæc Bonaventura pro- C sequitur ibi diffuse, cujus modum et positionem in his sequi videtur Thomas de Argentina.

Itaque ex tot opinionibus innotescit, veritatem hujus materiæ infra certitudinem esse; subtilior tamen rationabiliorque videtur positio illa B. Thomæ. Ex cujus etiam verbis nunc introductis patet solutio ad objecta. Etenim actus qui tam gratiæ quam caritati attribuuntur, diversimode competunt eis. Similiter, gratificare, sanctificare, adoptare, etc., aliter conveniunt D Deo, aliter dono creato. Nam Deo conveniunt, ut causæ primæ et principali ac efficienti; gratiæ vero et caritati, ut causæ secundæ instrumentali atque formali. Amplius, quod ex Thoma atque Bonaventura dictum est de effluxu et ramificatione virtutum ex gratia, non est intelligendum de reali seu effectiva productione ipsorum habituum virtuosorum a gratia : nam virtutes infusæ ac dona sunt habitus supernaturales a Deo immediate creati; sed intelligendum censetur de emanatione, quantum ad actus, secundum naturalem quamdam connexionem, condependentiam et cooperationem, secundum quod actus unius virtutis præsupponit et exigit actum virtutis alterius, quemadmodum actus caritatis præsupponit et exigit actum fidei aut etiam spei in viatoribus, similiter actus spei actum fidei : sicque secundum Augustinum in Enchiridio, fides generat spem, et fides ac spes caritatem.

## QUÆSTIO II

Quæritur consequenter, **An gratia sit subjective in essentia animæ.**

Videtur quod sic, quoniam ipsa est vita hominis, et ipsam naturam decorans, ac gratam seu acceptam Creatori constituens, et dicitur semper esse in actu. — Iterum, gratia dicitur esse una, virtutes vero sunt plures : gratia ergo respicit essentiam animæ, quæ est una; virtus vero potentias, quæ sunt plures. — Rursus, necesse est ipsam essentiam intellectualis creaturæ Deo placitam et acceptam consistere, antequam operatio ejus complaceat Deo. Propter quod in Genesi legitur, Dominum re- *Gen.* IV, 4. spexisse ad Abel et ad munera ejus. Sed istud per gratiam agitur.

In oppositum est, quod Augustino testante, gratia se habet ad liberum arbitrium ut sessor ad equum : ergo immediate respicit liberum arbitrium tanquam subjectum. — Insuper Magister in littera gratiam tam prævenientem quam subsequentem definit per comparationem ad voluntatem : ergo voluntas est ejus subjectum, quum accidens per proprium subjectum habeat definiri. — Item gratia et peccatum opponuntur; opposita vero habent fieri circa idem : quum ergo peccatum potissime sit in voluntate, videtur quod et gratia.

Ad hoc Bonaventura respondet : Communis tenet opinio, gratiam primo respi-

cere essentiam animæ, virtutes vero potentias ejus, ut sic per gratiam et virtutes reformatio fiat creatæ imaginis, quæ consistit in unitate essentiæ et trinitate potentiarum. Verum ista positio dupliciter potest intelligi. Primo, quod Deus prius influat gratiam essentiæ animæ, deinde influentia illa redundet in animæ vires, ut sic sit conformitas gratiæ ad animam, sive prout consideratur secundum rationem imaginis, sive ut est perfectio corporis. Anima namque ut est perfectio corporis, ratione suæ substantiæ respicit complexionis æqualitatem; sed ratione potentiarum suarum concernit organorum diversitatem. Anima quoque in se habet vivere et agere : vivere per se, agere per potentias. Sic et gratia per se respicit essentiam animæ, deinde potentias per virtutes, et hoc non tantum per appropriationem, sed etiam per proprietatem.

Secundo, intelligi potest positio illa per appropriationem quamdam, non quod Deus influat gratiam prius in essentiam animæ quam in ejus potentias, sed quia anima suscipit gratiam et virtutes mediante potentia, et tam gratia quam virtus inest animæ per potentias. Aliter tamen ei inest gratia, aliter virtus. Virtus namque dicit perfectionem respectu operationis, gratia respectu Dei acceptantis. Quumque respectu operum potentiæ distinguantur, hinc ipsæ virtutes concernunt potentias ut distinctas; tuncque in actu sunt, quando potentiæ sunt in actu. Potentiæ vero prout comparantur ad Deum acceptantem, unica acceptatione acceptantur cum essentia animæ. Hinc gratia una est sicut essentia animæ, et est semper in actu continuo; et primo dicitur respicere essentiam animæ, non quia sit in illa absque inhæsione potentiæ, aut per prius quam in potentia, sed quia habet esse in potentiis, ut continuantur ad unam essentiam animæ. Virtus vero dicitur esse in potentiis, quoniam est in eis secundum quod referuntur ad operationes diversas. — Et hic modus intelligendi plus consonat Augustino, qui A asserit gratiam se habere ad liberum arbitrium sicut sessorem ad equum; gratiam quoque operantem et cooperantem describit per comparationem ad voluntatem. Magis etiam consonat rationi. Si etenim intelligamus gratiam tanquam habitum quemdam ac influentiam inexsistentem animæ ad Deum conversæ, quum talis habilitatio et influentiæ susceptio atque conversio intelligi nequeant nisi per potentiam, non videtur posse recte intelligi quomodo gratia sit in anima, abstracta B potentia. Rursus, si gratia dicitur quia gratificat, et ex hoc opponitur culpæ, opposita demum fiant circa idem : ergo sicut culpatio, laus et vituperium insunt animæ primo secundum liberum arbitrium, sic et gratiæ donum. Non enim quæcumque acceptatio gratificatio dicitur, sed illa sola qua Deus animam sic acceptat ut æterna remuneratione eam reputet dignam, talisque acceptatio respicit arbitrii libertatem. Ergo gratia primo inest animæ secundum arbitrii libertatem. Cujus signum est, quod C gratia ad illas tantum potentias se extendit ad quas se extendit libertas arbitrii.

Quumque objicitur, quod gratia est continue in suo actu, et taliter non se habet in libero arbitrio; respondendum, quod duplex est actus formæ : unus, quem habet per modum informantis; alius per modum efficientis, sicut albedo subjectum suum per informationem dealbat, et visum quasi efficienter disgregat. Quantum ad primum, est omnis forma in actu continuo, quoniam actus ille est ut habitus; non au- D tem quoad actum secundum. Ita et gratia est in actu continuo quoad actum informationis quo gratificat, non quoad actum quo promeretur. — Hæc Bonaventura.

Porro in his Thomas aliter sentiens : Communiter (inquit) ab omnibus dicitur, quod gratia respicit essentiam animæ, virtus vero potentiam; sed hoc a diversis diversimode intelligitur. Quidam intelligunt hoc dictum appropriate, non proprie. Quum enim virtus dicatur secundum quod est operationis principium, et operatio sequa-

tur potentiam, convenienter ad potentiam virtus refertur. Gratiæ autem effectus est facere Deo acceptum : quod per prius respicit animam, quam ejus operationem *Gen.* IV, 4. sive potentiam, juxta illud : Respexit Dominus ad Abel et ad munera ejus. — Alii intelligunt hoc tanquam proprie dictum, dicentes quod primum et proprium subjectum gratiæ sit essentia animæ : quod rationabilius est, et dictis divini Dionysii consonat. Quum enim nullius operatio supra facultatem naturæ operantis extendatur, oportet quod si operatio alicujus extendatur supra id quod naturaliter habet, etiam natura supra se ipsam quodammodo elevetur. Quumque actus meritorii facultatem humanæ excedant naturæ, non queunt ab homine procedere, nisi natura ejus supra se per gratiam elevetur. Hinc secundo Ecclesiasticæ hierarchiæ capitulo S. Dionysius protestatur, quod sicut in naturalibus id quod non habet naturam specificam acquisitam per generationem, non valet habere operationes speciei debitas, ita qui non est divinum esse per spiritualem regenerationem adeptus, non potest operationes participare divinas. Hinc primum donum quod homini gratis infunditur, oportet istum habere effectum, ut essentiam animæ elevet atque constituat in quodam esse divino, quatenus ad operationes divinas exsistat idonea. Quumque unumquodque dicatur id esse simpliciter quod est per prius, sicut substantia simpliciter dicitur ens : hinc donum quod essentiam animæ ita nobilitat, principaliter gratia appellatur, et etiam quia non determinatur per specialem aliquem actum ex quo speciale nomen sortiatur. Hinc proprie et per se gratia respicit essentiam animæ ut subjectum. Verumtamen quoniam inter potentias animæ voluntas seu liberum arbitrium maxime est communis, quoniam ejus imperio actus aliarum subjacent potentiarum, nec gratia determinatum respicit actum : hinc gratia immediatius respicit voluntatem liberumve arbitrium, quam alias vires. Culpa vero

A opponitur virtuti magis quam gratiæ. Hæc Thomas in Scripto.

At vero in prima secundæ, quæstione centesima decima : Quemadmodum, inquit, gratia est a virtute distincta et prior ea, sic habet subjectum prius subjecto virtutum, ita quod est in essentia animæ. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per fidem, atque per voluntatem participat divinum amorem per caritatis virtutem; sic per naturam animæ participat quam- art. 4.

B dam supernaturalem divinæ naturæ similitudinem per gratiæ donum. Hæc ibi.

In Summa etiam contra gentiles, libro tertio, per diversa capitula multa conscribit de gratia, quæ in præinductis sententialiter continentur.

Insuper Petrus his concordat : Quemadmodum, dicens, corpus est unum in multis membris, sic anima una est in multis potentiis. Accidentium vero corporalium, quæ insunt corpori secundum se, ut albedo, possunt denominare totum cor-

C pus et singula membra. Quædam vero insunt corpori mediante aliquo membro, ut crispitudo vel simitas. Et hæc quamvis denominent corpus cui insunt, per synecdochen, et membrum mediante quo insunt, per proprietatem, non tamen denominant alia membra : non enim pes dicitur simus aut crispus. Similiter ex parte animæ duo sunt accidentium genera. Quædam respiciunt essentiam animæ, hæcque denominant eam ac universas ejus potentias, ut gratia; quædam vero insunt me-

D diantibus potentiis, ut virtutes, et hæc denominant essentiam animæ atque potentiam cui insunt, non alias vires. Hinc anima dicitur amans, itemque voluntas, sed intellectus non dicitur amans. Gratia igitur inest animæ per essentiam, virtus vero per potentiam. Aliqui tamen dicunt, quod utrumque inest per potentiam, sed gratia respicit subjectum potentiæ, quod est unum, puta essentia animæ; virtus vero actum, qui est multiplex secundum vires diversas. Hæc Petrus.

Richardus vero sequitur opinionem dicentium quod sicut voluntas non dicit potentiam ab anima distinctam realiter, ita nec caritas reale quid gratiæ superaddat. Nihilo minus gratia, secundum quod ponit animam in quodam esse supernaturali Deo accepto, proprie et prius ordine naturæ respicit essentiam animæ, et in ea consistit. Hæc Richardus. — Idem sentit Henricus.

Summ. th. 2a part. q. 98. Porro Albertus : Gratia, asserit, universalis est habitus informans subjectum, id est essentiam animæ et potentias ejus ac opera. Quæ verba si intelligantur, quod gratia realiter informat essentiam animæ, et influentialiter, secundario, per virtualem impressionem, potentias operationesque animæ, vera censentur, et consonant dictis Thomæ.

Durandus demum hic multa expressit : Istud, inquiens, puta positio illa quod gratia primo et proprie inest essentiæ animæ, non valet : quoniam impossibile est quod habitus perficiens essentiam animæ, majorem colligantiam habeat cum habitu perficiente voluntatem, quam cum habitu perficiente intellectum. — Sed hujus contrarium
p. 328 D. jam ex verbis Thomæ innotuit, perhibentis quoniam inter potentias animæ voluntas maxime est communis.

Deinde addit Durandus : Essentia animæ non fit nec est prius grata gratificatione supernaturali, quam potentiæ. Quumque id
Gen. IV, 4. probatur, quia respexit Dominus ad Abel et ad munera ejus : dico quod non est intelligendum, quod Dominus acceptando prius respexerit ad essentiam animæ Abel, deinde ad opera ejus, sed quod prius acceptavit devotionem offerentis, quæ est actus interior voluntatis, deinde munera oblata. — Hoc dictum Durandi non solum videtur contra doctores scholasticos, Alexandrum, Thomam, Albertum, Bonaventuram, etc., sed etiam contra sanctos Patres, Augustinum, Gregorium, Bedam, et alios. Augustinus enim et Beda super Genesim, Gregorius quoque super Job, verba illa Geneseos ita interpretantur ut dictum est supra. Et sicut ex præallegatis B. Dionysii verbis patescit : quemadmodum ad exercendum naturales operationes, primo oportet sortiri naturam specificam substantialemque formam, ita ad exercendum meritorios actus, oportet in primis sortiri divinitus per infusionem seu regenerationem, quamdam formam supernaturalem, constituentem intellectualem creaturam in esse supernaturali deiformi ad promerendum idoneo, utpote gratiam gratum facientem. Et sicut non potest aliqua actio voluntatis interior sive exterior Deo esse accepta ac meritoria, nisi ipsa voluntas per virtutem caritatis sit informata, ornata, Deoque grata; ita nec ulla offerentis oblatio potest Altissimo esse accepta, nisi anima ejus in sua essentia sit Omnipotenti per gratiam conformata ac placita. Denique, animæ infantulorum in sacro Baptismate fiunt Creatori acceptæ supernaturali gratificatione, recipiendo gratiam ex infusione antequam ullum devotionis habeant actum. p. 328 B.

Præterea scribit Durandus : Dicunt quidam, quod gratia disponit essentiam animæ in comparatione ad Deum, quia per eam efficimur divinæ consortes naturæ. Sed istud non valet, quoniam esse consortem divinæ naturæ, aut intelligitur per assimilationem in esse, aut in operari. Non in esse, quia hanc habet essentia animæ majorem per naturalia, quum ad imaginem Dei sit facta, quam per quodcumque aliud possit habere, præcipue quoniam aliud illud accidens esset, quod semper plus distat a perfectione divina quam quæcumque substantia. Intelligendum est ergo quoad operationem, operatio vero non respicit essentiam nisi mediante potentia.

Hæc verba istius videntur nimis absurda ac rudia. Rationalis namque seu intellectualis creatura multo eminentius atque salubrius assimilatur superbeatissimæ Trinitati per dona gratuita gratificantia quam per naturalia dona : imo per gratuita reformatur ac decoratur naturalis imago et similitudo Dei in anima. Per dona vero

gloriæ adhuc multo clarius conformatur A anima Deo. Ad quod insinuandum, sanctus ait Joannes : Carissimi, nunc filii Dei sumus ; et nondum apparuit quid erimus. Scimus enim quoniam quum apparuerit, similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est. Quibus verbis innuitur, quod beatifica visio donaque gloriæ tam excellenter assimilant animam Deo, ut respective loquendo, viator non sit similis Domino, quamvis ei per naturalia atque gratuita assimiletur. — Quumque objicitur, quod dona ista gratiæ et gloriæ sunt accidentia, puerile est B argumentum, et paulo ante solutum, ubi quæsitum est, utrum gratia sit substantia vel accidens. Imperitissimum quoque est dicere absolute, quod dona gratiæ et gloriæ plus distant a Deo quam quæcumque substantia : imo quædam illorum donorum sunt nobilissimæ et immediatæ vel potius immediatissimæ ac sacratissimæ conjunctiones cum Deo, videlicet dotes gloriæ, suoque modo actiones meritoriæ ex caritate directe elicitæ.

I *Joann.* III, 2. — p. 320 A.

Opinio demum Scoti eadem est præin- C ductæ opinioni Durandi in determinatione hujus quæsiti.

## QUÆSTIO III

INsuper quæritur, **An gratia gratum faciens sit tantum una in homine uno.**

Videtur quod non, quoniam gratia gratum faciens dividitur in gratiam operan- D tem et cooperantem, et rursus in gratiam prævenientem et subsequentem ; divisio autem numerum parit, id est, multitudinis causa est. Apostolus quoque ad Corinthios : Divisiones, inquit, gratiarum sunt. — Secundo, gratia, juxta præhabita, est forma virtutum. Forma autem secundum multitudinem formatorum dividitur, quum unicuique insit sua propria forma. — Tertio, gratia sacramentalis a gratia gratum faciente primo infusa distinguitur ; diversorum quoque sacramentorum diversæ sunt gratiæ, unaque habita, altera aliquando non habetur. Ergo diversæ sunt gratiæ, quum et in hymno dicatur : Tu septiformis gratia.

I *Cor.* XII, 4. — p. 321 B'.

In oppositum sunt jam inducta. Quum enim gratia ponatur in essentia animæ, una est sicut et ipsa essentia.

Ad hoc Thomas respondet : Qui dicunt gratiam et virtutem realiter non differre, dicere habent quod gratia multiplicatur sicut et virtus. Nam quamvis dicere valeant quod virtus non multiplicatur secundum quod gratia, sed ut habet rationem virtutis, nihilo minus dicere habent quod gratia secundum id quod realiter est, diversificatur. Porro, secundum opinionem dicentium quod gratia a virtute realiter sit distincta, est multiplex modus dicendi. Dicentes enim gratiam non esse in essentia animæ ut in subjecto, dicere compelluntur quod plures sint gratiæ secundum numerum virtutum distinctæ : non enim unum numero accidens potest simul in diversis esse subjectis. Si autem gratia ex eo quod est forma virtutum, dicatur in eodem esse subjecto in quo est virtus, necesse est quod sit in qualibet potentia in qua est virtus, aut per prius aut per posterius, secundum quod quædam virtutes per prius a gratia informantur quam aliæ.

Alii dicunt, quod gratia subjective est in essentia animæ, in qua omnes potentiæ tanquam in centro colliguntur. Hinc quemadmodum lineæ vel radii in centro uniuntur, et secundum quod a centro plus elongantur, magis ab invicem dividuntur : sic gratia secundum quod in animæ consistit essentia, una est ; multiplicatur autem secundum quod in potentias diversas diffunditur, in quibus virtutis accipit rationem. — Sed ista opinio videtur supponere quod virtus et gratia non differunt secundum speciem et rationem, sed solum secundum subjecti diversitatem. Si enim alterius rationis est virtus a gratia, tunc

ex multiplicatione virtutum in potentiis A non sequitur multiplicatio gratiæ, quia diffusiones gratiæ in potentiis nomen et rationem amitterent gratiæ : sicut si lumen a centro diffundatur per radios varios, quamdiu retinet luminis rationem, dicitur lumen multiplicari ac dividi; si vero secundum diversas lineas diffusionis luminis, ipsæ lineæ rationes acciperent diversorum colorum, diceretur quod lumen esset dumtaxat unum secundum quod est in centro, et colores in lineis diversis causati sint multi. Nisi forsitan dicant, quod B diffusio gratiæ in potentias est præter virtutum essentiam, sicut diffusio lucis super colores, qui per eam efficiuntur actu visibiles, est secundum quorumdam opinionem præter essentiam coloris, quatenus sicut lux super colores diffusa præstat coloribus quod sunt visibiles actu, ita diffusiones gratiæ tanquam quidam radii ejus, virtutibus præbeant efficaciam promerendi. Sic quippe radius gratiæ receptus in potentia, retineret rationem lucis, et differret a gratia quæ est in essentia animæ, C sicut lumen differt a luce : sicque gratia ut est in essentia animæ, esset una; sed gratiæ diffusæ in potentias, essent multæ. Sed hoc stare non valet, quia ad actum meritorium non requiruntur nisi duo. Unum est, ut agens actum dignus habeatur vita æterna : ad quod sufficit gratia in animæ exsistens essentia, ipsam gratificans. Aliud est, ut actus ipse in finem debitum sit relatus, debitisque circumstantiis vestitus : ad quod sufficit virtus. Hinc ad eliciendum meritorium actum non requiritur ali- D quid præter gratiam, quæ est in essentia animæ, et virtutem, quæ est in potentia ejus, quasi aliqua diffusio gratiæ ab essentia animæ perveniat in potentiam præter virtutem.

Hinc alii melius dicunt, quod scilicet gratia est una tantum, non multiplicata, virtutes vero sunt multæ. Porro Apostolus dicens, Divisiones gratiarum sunt, large accipit nomen gratiæ pro quocumque dono nobis gratis collato a Deo. Gratia quoque operans atque cooperans, seu præveniens et subsequens, non differunt realiter, ut dictum est et dicetur. — Sed nec gratia est forma virtutum per informationem, sed efficientiam : idcirco potest una permanens virtutum plurium esse forma. — Postremo, gratia in diversis sacramentis datur ad diversos effectus, secundum quod plures infirmitates ex peccato sunt consecutæ, contra quas gratiæ sacramentales præcipue ordinantur : ideo sicut differt virtus a virtute per hoc quod ad actus ordinantur diversos, sic una gratia sacramentalis differt ab alia secundum quod ad diversos ordinantur effectus. Hinc sicut ex multiplicatione virtutum non sequitur multiplicatio gratiæ; ita ex multiplicatione sacramentorum et sacramentalium gratiarum non sequitur multiplicatio gratiæ de qua loquimur : imo perfectiones quæ in diversis sacramentis conferuntur, emanationes sunt gratiæ de qua modo est mentio, sicut virtutes. Sed quia non habent nomina propria, idcirco communiter nomine gratiæ nuncupantur. — Hæc Thomas in Scripto.

(I Cor. XII, 4.)

In quibus videtur obscurum quod ait, eos qui dicunt gratiam non esse subjective in essentia animæ, dicere oportere quod plures sint gratiæ secundum numerum virtutum distinctæ : quod non apparet. Quidam enim ita dicentium, asserunt gratiam non esse quamcumque virtutem, sed caritatem, ut Henricus, Richardus, et Scotus; sicque non coguntur gratiam multiplicare magis quam caritatem. Hinc item qui dicunt gratiam a virtute realiter non differre, non compelluntur gratiam multiplicare secundum numerum virtutum, quum gratiam dicant non virtutem quamcumque, sed caritatem dumtaxat.

Consonat Petrus : Duplex (dicens) est gratia in anima. Quædam gratis data, quæ datur ad actus diversos, ut patet prima ad Corinthios duodecimo : ideo recipit essentialem divisionem. Quædam vero gratum faciens, quæ datur ad unum actum primum, qui est gratificare : idcirco divi-

(I Cor. XII, 4.)

sionem non recipit essentialem. Quemadmodum enim actus primus vitæ, qui est vivere, est unus; actus vero secundus, qui est operatio, est multiplex, propter quod a principio multiplicabili oritur, utpote a virtute : sic gratia gratum faciens una est, virtus autem multiplicatur. Et gratia ista vocatur forma virtutum, non proprie, tanquam pars esset illarum, ut aliqui dicunt; sed similitudinarie, quoniam efficit eas formosas, quemadmodum lux colores. Gratia quoque virtutum et donorum dupliciter dicitur : primo intransitive, id est gratia quæ est virtus, et quæ est donum, et sic realiter differunt sicut virtus et donum; secundo transitive, id est gratia quæ est causa virtutum, et quæ est causa donorum, et sic idem sunt, quoniam eadem gratia quæ est causa virtutum, augmentata est causa donorum, in quantum virtus et donum sunt principia promerendi. In hoc quippe conveniunt, quamvis in actibus differant. Hinc id a quo habent rationem merendi, est unum, videlicet gratia. Rursus, gratia dupliciter dicitur : primo quálitas ipsa animam gratificans, ac Deo assimilans; secundo aliquis ejus effectus, puta perfectio ab ipsa in animam profluens. Primo modo, gratia sacramentorum, quemadmodum et virtutum, est una ; secundo modo, diversæ : sic etenim sacramentalis gratia nominatur, in quantum concernit et producit effectum contra aliquam peccati infirmitatem. Hæc Petrus.

## QUÆSTIO IV

NUnc quæritur, **An gratia sit motor liberi arbitrii.**

Videtur quod non, quia liberum arbitrium movetur ex se ipso, non ergo ab alio.

Ad hoc respondet Bonaventura : Quemadmodum Sancti testantur, liberum arbitrium a gratia movetur et excitatur, quia A a gratia operante prævenitur, atque a gratia cooperante ad opera meritoria elevatur, ita quod respectu operis meritorii gratia est motrix specialis, et voluntas pedisequa. Propter quod Augustinus comparat gratiam ad liberum arbitrium sicut sessorem ad equum. Et istud dupliciter potest intelligi. Primo, quod gratia dicitur movere liberum arbitrium, quia dispositio est et disponit ad spiritualem motum, quum ipsa sit spirituale animæ pondus quo anima habet sursum moveri. Quumque B liberum arbitrium natum sit movere se ipsum ad actus in quos potest ex se, idcirco quando adjutum est et informatum per gratiam, excellentius promptiusque movet se ipsum, ita quod, quum liberum arbitrium sit movens et motum, gratia disponit ipsum ad actionem et motionem sub ratione moventis. Atque pro tanto gratia dicitur movere liberum arbitrium seu voluntatem, quoniam liberum arbitrium gratia informatum movet se ipsum, juxta quem modum amor dicitur hominem ad C opera magna movere. Secundo, potest intelligi ita, quod gratia est quædam influentia procedens a luce prima, habens se propter conjunctionem cum luce illa fontana, sicut lumen solis cum sole; quumque jugiter suo fonti jungatur, non solum attribuitur ei operatio ratione sui subjecti, sed et ratione sui fontalis principii. Hinc sicut lumen non solum operatur cum aere, sed item in aerem ratione continuationis suæ cum sole; sic gratia non tantum agit cum libero arbitrio, sed etiam D operatur in ipsum. Hinc non est aliud dicere gratiam movere liberum arbitrium, quam ipsam esse instrumentum Spiritus Sancti ad movendum liberum arbitrium.

Denique uterque hic modus intelligendi est aptus, nec unus sine altero sufficit. Nam primus competit gratiæ cooperanti seu subsequenti, secundus gratiæ operanti et prævenienti. Nam gratia operans liberum arbitrium prævenit, movet et excitat, quoniam Deus illam infundendo, volunta-

tem sanat ac præparat. Gratia vero cooperans seu subsequens fertur liberum arbitrium movere, quia voluntas tali gratia informata movet se ipsam, quum sit potentia libera, non alligata materiæ. Nihilo minus convenit ei moveri a Deo et a gratia, a quibus libere, non coacte movetur. Sponte enim consentit, et ita se movet ad opus. — Hæc Bonaventura.

Summ. lib. 2a part. q. 100. Hinc Albertus : Gratia, inquit, voluntatem est erigens, præparans ac adjuvans eam. Oportet tamen ut voluntas non statuat obicem, sed velit adjuvari per gratiam, saltem in adultis, quia si nollet, non reciperet eam. Sicque illud intelligitur Augustini : Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. *Rom.* IX, 16. Ideo ex verbis illis Apostoli, Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, sic arguit contra Julianum hæreticum, qui dixit hoc ideo dictum esse, quia non solius est voluntatis implere præceptum Dei, eo quod homo sperare et credere nequeat nisi velit, neque ad palmam currere nisi volendo. Itaque arguit Augustinus : Si ideo dictum est, Non est volentis neque currentis, etc., quoniam sola voluntas non implet, sed adjuta per gratiam, ergo et econtrario dici potest : Non est Dei miserentis, sed volentis currentisque hominis. Et ita concludit : Restat igitur ut recte ita dictum intelligatur, ut totum Deo detur, qui hominis voluntatem prævenit ut velit, et volentem subsequitur ne frustra velit. Hæc Albertus.

At vero Petrus : Movere, ait, contingit dupliciter. Primo effective, sicut sol movet vaporem sursum elevando. Secundo dispositive, ut pondus, secundum quod levitas movet sursum. Primo modo Deus movet liberum arbitrium, et etiam illud se ipsum, præsertim dum per gratiam est perfectum et adjutum ad movendum semetipsum. Secundo modo gratia movet illud. Quamvis ergo voluntas movet se ipsam, imo et omnia quæ sunt in anima movet efficienter et imperialiter, nihilo minus ab aliquo exsistente in anima potest dispositive moveri. Hæc Petrus.

Porro Richardus circa hæc curiosius seu subtilius scribens : Gratia, asserit, movet liberum arbitrium per modum efficientis instrumentalis, atque per modum formæ. Primo modo movet liberum arbitrium in instanti suæ infusionis, quia in illo instanti Spiritus Sanctus tanquam principale agens, per influentiam suam, quæ est gratia, tanquam per instrumentale efficiens, in libero arbitrio quamdam causat excitationem et inclinationem ad bonum voluntatis actum ; illaque excitatio seu inclinatio non est actus volendi, sed dispositio ad eumdem, seu aliqualis inchoatio ejus, quia in eliciendo actum volendi, semper cooperatur liberum arbitrium. Sed ad causandam illam excitationem vel inclinationem, quæ causatur in instanti infusionis gratiæ, liberum arbitrium est passivum dumtaxat. Movet autem liberum arbitrium per modum formæ, in quantum per gratiam, quæ est forma, potest se movere et elevare ad meritoria opera de condigno : quibus motibus se sine gratia movere nequit. Hinc libro de Gratia et libero arbitrio loquitur Augustinus : Deus præparat voluntatem, et cooperando perficit quod operando incipit, quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Et quia per duo se movet liberum arbitrium, puta per se et per gratiam, ideo idem opus fit per gratiam et liberum arbitrium. Hinc Bernardus in libro de Libero arbitrio contestatur : Quod a sola gratia cœptum est, pariter ab utroque perficitur, hoc est a gratia et libero arbitrio. Hæc Richardus.

Unde Albertus hic recitat versus Præpositivi :

Quidquid habes meriti præventrix gratia donat.
Nil Deus in nobis præter sua dona coronat.

Postremo, circa hæc diversi quæstiones movent diversas, videlicet : utrum habens gratiam gratum facientem certitudinaliter scire valeat se esse in gratia; item, an et qualiter gratia possit intendi et remitti; rursus, an et qualiter sit accidens corru-

ptibile et amissibile. Ad quæ omnia respondendum est prout super primum responsum est de cognitione inexsistentiæ caritatis, de ejus quoque intensione et remissione, et qualiter corrumpi valeat seu amitti.

dist. xvii, q. 5, 6, 9.

## QUÆSTIO V

Ultimo demum hic quæritur, **An gratia operans et cooperans, seu gratia præveniens et subsequens, sint realiter eadem gratia.**

Videtur quod non, quoniam habitus distinguuntur per actus. Quum ergo diversi sint actus gratiæ operantis, et cooperantis, etc., ut patet in littera, sequitur quod realiter distinguantur. — Item, operans et cooperans distinguuntur sicut perfectum et imperfectum : quæ non sunt idem, alioqui idem esset se ipso perfectius.

In oppositum est Magister in littera.

In hujus determinatione quæsiti concordant doctores. Unde Albertus : Auctoritas Augustini a Magistro inducta de gratia præveniente et subsequente, in libro Augustini contra Pelagianos habetur, qui gratiam Dei evacuabant, dicentes a libero arbitrio esse opus bonum sicut a volente et currente, atque a gratia Dei non nisi sicut ab adjuvante et comitante. Hinc Augustinus volens illum errorem secundum catholicam fidem corrigere, per illud Apostoli ad Romanos, Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei : dividit gratiam in operantem et cooperantem, seu prævenientem et subsequentem, ut ostendat quod totum est ex gratia Dei, quæ primo prævenit voluntatem ut velit, atque subsequitur eam opus ministrantem seu exsequentem, ne frustra velit : quoniam opus voluntatis frustra agitur, nisi gratia informetur.

Summ. th. 2ª part. q. 100.

Rom. ix, 16.

q. 101. Denique sicut Magister in littera fatetur, hæc duplex gratia realiter una est, distin- A cta penes actus sive officia. Etenim proprius gratiæ actus est habentem facere Deo gratum, opusque ejus facere Deo acceptum : qui actus unius est rationis in generali in gratia operante et cooperante. Gratia quoque vere et simpliciter dicta, a duobus nomen sortitur, videlicet quoniam gratis confertur, gratificatque habentem ; quorum utrumque per eamdem rationem convenit gratiæ operanti et cooperanti : unus est ergo habitus utriusque. Et quamvis actus diversi conveniant eis, eadem tamen B vis est in eis, utpote virtus gratificandi ac promerendi. Unde secundum aliquid sunt ejusdem potentiæ, et secundum aliquid non. Nempe in vi gratificandi et promerendi conveniunt, differunt autem in hoc quod gratia operans facit hoc circa voluntatem, informando eamdem, gratia vero cooperans facit hoc circa actum liberi arbitrii, ipsum actum eliciendo, dandoque ei virtutem merendi. Hæc Albertus. — Ex quibus verbis sequi videtur, quod gratia sit subjective in voluntate secundum Al- C bertum. Sed quid ad hoc respondendum sit, supra inductum est. p. 326 B'.

Circa hoc planius scribit Thomas : Gratia habet in nobis diversos effectus ordinatos. Primum namque quod facit in nobis, est quoddam esse divinum. Secundus ejus effectus est meritorius actus. Tertius est præmium meriti, seu vita æterna. In actibus quoque est ordo : quoniam primum est opus interius voluntatis; secundum est opus exterius quo impletur voluntas. Et secundum hæc quinque Augustinus D diversimode videtur accipere gratiam prævenientem et subsequentem : quoniam considerato ordine meriti ad præmium subsequens, vocat gratiam prævenientem, quæ est principium promerendi; gratiam vero subsequentem, ipsum habitum gloriæ, qui in nobis beatam efficit vitam. Hinc in libro de Natura et gratia loquitur : Gratia prævenit, ut pie vivamus, atque subsequitur, ut cum illo semper vivamus; et nunc prævenit, ut filii Dei vocemur, tuncque subsequetur, ut glorificemur. Porro secun-

dum ordinem actus interioris ad exteriorem, vocat gratiam prævenientem, quæ motum causat bonæ voluntatis; gratiam vero subsequentem, quæ opus exterius complet. Unde asserit Augustinus : Gratia prævenit voluntatem, ut velit bonum; subsequitur, ut compleat et perficiat illud. Sicque in littera ista per totum videtur accipere gratiam prævenientem et subsequentem. Sed secundum ordinem ipsius esse ad actum seu operationem, sic nominat gratiam prævenientem, quæ dat animæ quoddam esse salubre, et subsequentem, quæ opus meritorium causat. Unde dicit, quod prævenit ut sanemur, subsequitur ut sanati negotiemur.

Verum distinctio gratiæ operantis et cooperantis proprie tantum accipitur prout pertinet ad statum vitæ præsentis, sicque dupliciter potest distingui. Primo, ut gratia dicatur operans, prout operatur in anima quoddam esse divinum, quod gratum facit habentem; cooperans vero vocetur, prout meritorium causat opus, et sic illud Deo efficit gratum. Secundo, ut gratia operans appelletur, quæ actum voluntatis producit interiorem ; cooperans, quæ exteriorem perseverantiamve in illo. Et utroque modo operans et cooperans idem est quod præveniens et subsequens. Denique gratia operans, secundum unam acceptionem, operatur in anima formaliter, non effective, secundum quod quælibet forma facit esse aliquod in subjecto, ut albedo facit esse album. Alio modo dicitur operari effective, prout habitus effective producit opus. Sicque gratia motum voluntatis meritorium operatur eliciendo, quamvis mediante virtute, propter quod operans dicitur. Sed primo modo hominem facit formaliter Deo gratum, imo et sic sola gratia agit hoc. Secundo autem modo motus voluntatis non est a gratia sine libero arbitrio : attamen quia in hoc gratia habet se ut agens principale, quia inclinat per modum naturæ in hujusmodi actum; ideo sola gratia dicitur actum hunc operari, quemadmodum gravitas motum deorsum. Nec ideo gratia di-
A citur cooperans, quasi minus principaliter agens, sed quia liberum arbitrium ministrat substantiam actus, et gratia complet ac perficit illum, et quia cooperatur naturæ, sic tamen ut operans principale. — Hæc Thomas in Scripto.

Præterea in prima secundæ, quæstione centesima undecima : Gratia, inquit, uno art. 2.
modo vocatur divinum auxilium quo Deus nos movet ad bene volendum et agendum; alio modo dicitur habituale donum nobis divinitus datum. Et utroque modo dividi-
B tur gratia per operantem et cooperantem. Operatio quippe effectus non attribuitur mobili, sed moventi. Hinc in effectu in quo mens nostra est mota non movens, solus autem Deus est movens, operatio adscribitur Deo ; atque secundum hoc gratia dicitur operans. In illo autem effectu in quo mens nostra movet et movetur, operatio non solum adscribitur Deo, sed etiam animæ; et juxta hoc dicitur gratia cooperans. Est etiam in nobis duplex actus voluntatis, puta interior et exterior. Quantum
C ad interiorem, voluntas se habet ut mota, Deus ut movens : præsertim dum voluntas incipit velle bonum, quæ primo voluit malum ; ideo secundum quod Deus movet mentem humanam ad hunc actum, dicitur gratia operans. Quantum vero ad actum exteriorem, quum ille a voluntate imperetur, consequens est quod operatio ad hunc actum voluntati attribuatur. Quumque etiam ad hunc actum Deus nos adjuvet, tam interius confirmando voluntatem ut ad actum perveniat, quam exterius
D facultatem operandi præbendo ; ideo respectu hujus actus dicitur gratia cooperans. Unde asserit Augustinus : Ut velimus operatur, et ut perficiamus quod volumus nobis cooperatur. Sic ergo, si gratia accipiatur pro gratuita Dei motione quæ nos movet ad meritorium bonum, convenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem. Si vero sumatur gratia pro habituali Dei dono, sic et duplex effectus est gratiæ, sicut cujuslibet formæ. Primus est esse, secundus operatio. Sicque habi-

tualis gratia, in quantum animam sanat, A justificat seu gratam Deo constituit, dicitur gratia operans; in quantum vero est principium meritorii operis, quod ex libero arbitrio procedit, nuncupatur cooperans. Hæc Thomas in Summa. — De quibus et aliqua scribit in Summa contra gentiles.

Insuper de divisione gratiæ in gratiam prævenientem et subsequentem, addit in
art. 3. prima secundæ : Quemadmodum gratia dividitur in operantem et cooperantem, secundum diversos effectus; ita et in præ- B venientem ac subsequentem. Sunt autem quinque effectus gratiæ Dei in nobis. Primus est, ut anima sanetur; secundus, ut bonum velit; tertius, ut bonum quod vult efficaciter operetur; quartus, ut in bono perseveret; quintus, ut ad gloriam perducatur. Hinc gratia, secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur præveniens respectu secundi effectus; et prout causat in nobis secundum effectum, vocatur subsequens respectu primi effectus. Et sicut unus et idem effectus est C posterior uno effectu, priorque alio; ita gratia potest dici præveniens et subsequens secundum eumdem effectum respectu diversorum. Hoc est quod loquitur Augustinus in libro de Natura et gratia : Prævenit ut sanemur, subsequitur ut sanati vegetemur; prævenit ut vocemur, subsequitur ut glorificemur. Hæc idem ibidem. — Concordat Richardus.

At vero Petrus : Gratia, ait, uno modo sumitur largissime, pro omni dono gratis dato : sicque secundum Gregorium, gratia D dividitur in gratiam prævenientem, quæ est donum naturæ, ut intellectus, ingenium; et subsequentem, quæ est donum gratiæ. Secundo sumitur gratia minus large, pro omni dono superaddito gratis naturæ : sicque interdum gratia præveniens dicitur gratia gratis data, liberum arbitrium ad bonum disponens; et gratia subsequens dicitur gratia gratum faciens, liberum arbitrium Deo gratificans. Tertio capitur gratia magis stricte, pro omni dono gratum faciente : et ita secundum Augustinum, gratia præveniens est habitus viæ, et gratia subsequens est habitus patriæ. Quarto accipitur strictissime, pro omni dono gratiæ gratum facientis quæ est principium promerendi : sicque secundum Magistrum, gratia præveniens dicitur quæ mundat et sanat liberum arbitrium a peccato ; subsequens vero, quæ coadjuvat ipsum ad bene agendum. Prima dicitur operans, quoniam operatur in libero arbitrio ; secunda cooperans, quia operatur cum libero arbitrio. Et gratia ista una est secundum essentiam, sed dividitur secundum effectum, velut si lux solis dividatur in lucem constringentem et dissolventem. Hæc Petrus. — Concordat Bonaventura.

Postremo, Udalricus in Summa sua, libro sexto, disserit : Per se loquendo, gratia facit hominem formaliter justum, Deoque gratum ac meritorie bona volentem. Gratia vero cooperans voluntatem adjuvat in duobus. Unum est, ut magis facilis sit ad bona ; secundum, quod operibus tribuit virtutem merendi. Et constat, quod homo etiam in innocentiæ statu indiguit istis. Quod autem gratia operans expellat peccatum, et gratia cooperans deleat difficultatem ad bonum, per accidens est ex parte subjecti. Idcirco hos gratiæ actus primus ille status non habuisset. Hæc Udalricus.

# DISTINCTIO XXVII

## A. *De virtute, quid sit, et quid sit actus ejus.*

HIC videndum est, quid sit virtus, et quid sit actus vel opus ejus. Virtus est, ut ait Augustinus, bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur. Ideoque opus Dei tantum est, sicut de virtute justitiæ Augustinus docet super illum locum Psalmi, Feci judicium et justitiam, ita dicens : Justitia magna virtus animi est, quam non facit in homine nisi Deus. Ideoque quum ait Propheta ex persona Ecclesiæ, Feci justitiam : non ipsam virtutem, quam non facit homo, sed opus ejus intelligi voluit. Ecce aperte insinuatur hic, quod justitia in homine non est opus hominis, sed Dei : quod et de aliis virtutibus itidem intelligendum est.

Aug. Retract. lib. I, c. 9, n. 3. — *Ps.* CXVIII, 121. — Aug. in ps. 118 sermo 26, n. 1.

## B. *De fide itidem dicit, quod non est ex homine, sed ex Deo tantum.*

Nam de gratia fidei Ephesiis scribens Apostolus, similiter fidem non ex homine, sed ex Deo tantum esse asserit, inquiens : Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est. Quod a Sanctis ita exponitur : Hoc, scilicet fides, non est ex vi naturæ nostræ, quia donum Dei pure est. Ecce et hic aperte traditur, quod fides non est ex libertate arbitrii, sive ex arbitrio voluntatis : quod superioribus consonat, ubi dictum est, gratiam prævenientem vel operantem esse virtutem quæ voluntatem hominis liberat et sanat. Unde Augustinus in libro de Spiritu et littera ait : Justificati sumus, non per liberam voluntatem, sed per gratiam Christi; non quod sine voluntate nostra fiat, sed voluntas nostra ostenditur infirma per legem, ut sanet gratia voluntatem, et sanata voluntas impleat legem.

*Ephes.* II, 8. — Glossa Anselmi ibid. — Aug. de Spirit. et litt. n. 15.

## C. *De gratia quæ liberat voluntatem : quæ si virtus est, non est ex libero arbitrio, et sic non est motus mentis.*

Si igitur gratia quæ sanat et liberat voluntatem hominis, virtus est, vel una vel plures ; quum ipsa gratia non sit ex arbitrio voluntatis, sed eam potius sanet ac præparet ut bona sit : consequitur ut virtus non sit ex libero arbitrio, et ita non sit motus vel affectus mentis, quum omnis motus vel affectus mentis sit ex libero arbitrio ; sed bonus ex gratia est et libero arbitrio, malus vero ex libero arbitrio tantum. Ut enim ait Augustinus in libro Retractationum : Homo sponte et libero arbitrio cadere potuit, non etiam resurgere. Idem in libro de Duabus animabus : Animæ si libero ad faciendum et non faciendum motu animi careant, si

Id. Retract. lib. I, c. 9, n. 6. — Id. de Duab. anim. n. 17.

denique his abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur, earum peccato teneri non possumus. — Hic aperte ostenditur, quod motus animi, sive ad bonum, sive ad malum, ex libero arbitrio est. Ideoque si gratia vel virtus motus mentis est, ex libero arbitrio est. Si vero ex libero arbitrio vel ex parte est, jam non solus Deus sine homine eam facit. Propterea quidam non inerudite tradunt, virtutem esse bonam mentis qualitatem sive formam, quæ animam informat ; et ipsa non est motus vel affectus animi, sed ea liberum arbitrium juvatur, ut ad bonum moveatur et erigatur ; et ita ex virtute et libero arbitrio nascitur bonus motus vel affectus animi, et exinde bonum opus procedit exterius. Sicut pluvia rigatur terra ut germinet et fructum faciat, nec pluvia est terra, nec germen, nec fructus, nec terra germen vel fructus, nec germen fructus : ita gratis terræ mentis nostræ, id est libero arbitrio voluntatis, infunditur pluvia divinæ benedictionis, id est, inspiratur gratia, quod solus Deus facit, non homo cum eo : qua irrigatur voluntas hominis ut germinet et fructificet, id est, sanatur et præparatur ut bonum velit, secundum quod dicitur operans ; et juvatur ut bonum faciat, secundum quod dicitur cooperans. Et illa gratia virtus non incongrue nominatur, quia voluntatem hominis infirmam sanat et adjuvat.

Hugo, de Sacram. lib. I, p. VI, c. 17.

### D. *Quo sensu dicantur ex gratia incipere bona merita, et de qua gratia hoc intelligatur.*

Quum ergo ex gratia dicuntur esse bona merita et incipere, aut intelligitur gratia gratis dans, id est Deus, vel potius gratia gratis data, quæ voluntatem hominis prævenit. Non enim esset magnum, si hæc a Deo dicerentur esse, a quo sunt omnia ; sed potius ejus gratia gratis data intelligitur, ex qua incipiunt bona merita : quæ quum ex sola gratia esse dicantur, non excluditur liberum arbitrium, quia nullum meritum est in homine quod non sit per liberum arbitrium. Sed in bonis merendis, causæ principalitas gratiæ attribuitur, quia principalis causa bonorum meritorum est ipsa gratia, qua excitatur liberum arbitrium, et sanatur atque juvatur voluntas hominis ut sit bona.

### E. *Quod bona voluntas gratiæ principaliter est, et etiam gratia est, sicut et omne bonum meritum.*

Quæ ipsa etiam donum Dei est, et hominis meritum, imo gratiæ, quia ex gratia principaliter est, et gratia est. Unde Augustinus ad Sixtum presbyterum : Quid est meritum hominis ante gratiam, quum omne bonum nostrum meritum non in nobis facit nisi gratia ? Ex gratia enim, ut dictum est, quæ prævenit et sanat arbitrium hominis, et ex ipso arbitrio procreatur in anima hominis bonus affectus sive bonus motus mentis ; et hoc est primum bonum hominis meritum. Sicut, verbi gratia, ex fidei virtute et hominis arbitrio generatur in mente motus quidam bonus et remunerabilis, scilicet ipsum credere : ita ex caritate et libero arbitrio alius quidam

Aug. Epist. 194, n. 19.

motus bonus provenit, scilicet diligere, bonus valde. Sic de ceteris virtutibus intelligendum est. Et isti boni motus vel affectus merita sunt, et dona Dei, quibus meremur et ipsorum augmentationem, et alia quæ consequenter hic et in futuro nobis apponuntur.

### F. *Ex qua ratione dicitur fides mereri justificationem et alia.*

Quum ergo dicitur fides mereri justificationem et vitam æternam, ex ea ratione dictum accipitur, quia per actum fidei meretur illa. Similiter de caritate et justitia, et de aliis accipitur. Si enim fides ipsa, virtus præveniens, diceretur esse mentis actus, qui est meritum, jam ipsa ex libero arbitrio originem haberet : quod quia non est, sic dicitur esse meritum, quia actus ejus est meritum, si tamen adsit caritas, sine qua nec credere nec sperare meritum est vitæ. Unde apparet vere, quia caritas est Spiritus Sanctus, quæ animæ qualitates informat et sanctificat, ut eis anima informetur et sanctificetur : sine qua animæ qualitas non dicitur virtus, quia non valet sanare animam.

### G. *De muneribus virtutum, et de gratia, quæ non est sed facit meritum.*

Ex muneribus itaque vel actibus virtutum boni sumus et juste vivimus ; et ex gratia, quæ non est meritum, sed facit, non tamen sine libero arbitrio, proveniunt merita nostra, scilicet boni affectus eorumque progressus atque bona opera, quæ Deus remunerat in nobis, et hæc ipsa sunt Dei dona. Unde Augustinus ad Sixtum presbyterum : Quum coronat Deus merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua. Unde vita æterna, quæ in fine a Deo meritis præcedentibus redditur, quia et eadem merita quibus redditur non a nobis sunt, sed in nobis facta sunt per gratiam : recte et ipsa vita gratia nuncupatur, quia gratis datur. Nec ideo gratis quia non meritis datur, sed quia data sunt per gratiam et ipsa merita quibus datur.

Aug. Epist. 194, n. 19.

### H. *Epilogat, ut alia addat.*

Ex præmissis jam innotescere nobis aliquatenus potest, qualiter gratia præveniens meretur augeri, et alia ; et quid ipsa sit, an virtus an aliud ; et si virtus, an sit actus vel non. Ostensum enim est supra ex parte quorumdam, quod ipsa est virtus ; et virtus non est actus, sed ejus causa, non tamen sine libero arbitrio. Unde quod supra Augustinus dixit, bonum usum liberi arbitrii esse virtutem, ita accipi potest, id est actum virtutis : alioqui sibi contradicere videretur, qui etiam opus virtutis supra dixit esse bonum usum eorum quibus non bene uti possumus, in quibus posuit liberum arbitrium. Si vero bonus usus liberi arbitrii opus virtutis est, jam virtus non est. Quum ergo bonum usum ejus virtutem esse dixit, nomine virtutis ipsius usum significavit.

Id. Retract. lib. I, c. 9, n. 4. Cf. p. 317 L.

### I. *Quod idem usus est virtutis et liberi arbitrii, sed virtutis principaliter.*

Idem nempe usus bonus ex virtute est et ex libero arbitrio, sed ex virtute principaliter. Et bonus ille usus in magnis bonis annumerandus est. Illa autem gratia præveniens, quæ et virtus est, non usus liberi arbitrii est, sed ex ea potius est bonus usus liberi arbitrii : quæ nobis est a Deo, non a nobis. Usus vero bonus arbitrii et ex Deo est, et ex nobis : et ideo bonum meritum est. Ibi enim solus Deus operatur, hic Deus et homo. Hoc meritum ex illa purissima gratia provenit ; quod Apostolus notavit, dicens : Gratia Dei sum id quod sum, et gratia ejus in me vacua non fuit. Super quem locum Augustinus ita ait : Recte gratiam nominat : primum enim solam gratiam dat Deus ; et non nisi gratiam [nominat], quum non præcedant nisi mala merita ; sed post per gratiam incipiunt bona merita. Et ut ostenderet etiam liberum arbitrium, addit : Et gratia ejus in me vacua non fuit. Et ne ipsa voluntas sine gratia Dei putetur aliquid boni posse, subdit : Non autem ego solus, scilicet sine gratia, sed gratia Dei mecum, id est cum libero arbitrio. Plane quum data fuerit gratia, incipiunt esse nostra merita bona : per illam tamen, quia si illa defuerit, cadit homo.

I *Cor.* xv, 10.
Aug. de Gratia et Arbit. n. 12.

### K. *Aliorum sententia hic ostenditur, qui dicunt virtutes esse bonos usus liberi arbitrii, id est actus mentis.*

Alii vero dicunt virtutes esse bonos usus naturalium potentiarum, non tamen omnes, sed tantummodo interiores, qui in mente sunt ; exteriores vero, qui per corpus geruntur, non virtutes esse dicunt, sed opera virtutum. Et ideo quod Augustinus dicit, opus virtutis esse bonum usum naturalium potentiarum, de usu exteriori accipiunt ; quod vero dicit, bonum usum liberi arbitrii virtutem esse et in magnis numerari bonis, de usu interiori intelligunt. Et virtutes nihil aliud esse quam bonos affectus vel motus mentis asserunt, quos Deus in homine facit, non homo : quia licet illi motus sint liberi arbitrii, non tamen esse queunt, nisi Deus ipsum liberet et adjuvet gratia sua operante et cooperante, quam Dei gratuitam voluntatem accipiunt, quia Deus est qui et operatur in nobis velle et operari bonum.

### L. *Quibus auctoritatibus muniunt quod virtutes sint motus mentis.*

Quod autem virtutes sint motus mentis, testimoniis Sanctorum adstruunt. Dicit enim Augustinus super Joannem : Quid est fides ? Credere quod non vides. Credere autem motus mentis est. Idem in libro tertio de Doctrina christiana : Caritatem autem voco motum animi. Si vero caritas et fides motus animi sunt, virtutes ergo motus animi sunt. — Quibus alii respondentes, præmissa verba Augustini ita intelligenda fore inquiunt : Fides est credere quod non vides, id est, fides est virtus qua creditur quod non videtur. Item : Caritas est motus animi, id est gratia qua movetur

Id. in Joann. tract. 40, n. 9, 16.
Id. de Doctr. christ. lib. III, n. 16.

animus ad diligendum. Et quod hæc et his similia ita accipienda sint, ex his conjicitur quæ alibi Augustinus ait. Nam in secundo libro Quæstionum Evangelii inquit : Est fides qua creduntur ea quæ non videntur, quæ proprie dicitur fides. Item tertiodecimo libro de Trinitate : Aliud sunt ea quæ creduntur, aliud est fides qua creduntur. Ex quibus verbis sic argumentando procedunt : Aliud est credere, aliud illud quo creditur. Prædictum autem est, fidem id esse quo creditur. Sic ergo credere non est fides, quia credere non est id quo creditur. Addunt quoque : Virtus opus Dei tantum est, quam ipse solus facit in nobis. Ipsa ergo non est usus vel actus liberi arbitrii; sed credere est actus liberi arbitrii : non est itaque virtus. — Præmissis aliisque rationibus ac testimoniis innituntur utrique. Horum autem judicium diligentis lectoris relinquo examini, ad alia properans.

Aug. in Evang. q. 39, n. 1.

Id. de Trinitate, lib. XIII, n. 5.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS VICESIMÆ SEPTIMÆ

IN præcedenti distinctione tractavit Magister de gratia et ejus divisione et actibus. Jam tractat de virtute, quæ propinqua omnino est gratiæ, imo et eadem illi, ut quidam sunt opinati, et ut in ista distinctione apparet, etiam ipse Magister. Primo ergo ostendit quid sit virtus, utpote habitus seu qualitas mentis, non actus. Et circa hoc proponit dubitationes et solvit, ac auctoritates quæ invicem contrariæ esse videntur concordat; opinionem quoque erroneam tangit dicentium, quod virtus sit actus seu usus liberi arbitrii : cujus motiva inducit ac solvit.

## QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **Quid sit virtus.** Et Magister in littera specialiter ponit definitionem Augustini, dicentis : Virtus est bona qualitas mentis, qua nullus male utitur, et quam solus Deus operatur in nobis. Contra quam argui potest. Nam ex suis virtutibus aliqui extolluntur. Aristoteles quoque in Ethicis docet, qualiter homo acquirere possit ac debeat virtutes, ita quod virtus est habitus acquisitus, non

A ex sola infusione concessus. — Rursus, virtutum infusio est justificatio hominis ; sed Augustino testante, qui creavit te sine te, non justificabit te sine te, id est absque tua cooperatione : ergo virtus nobis non inest ex sola infusione.

In oppositum est Augustini auctoritas.

Ad hoc respondet Albertus : Ex dictis Aristotelis trahitur, quod virtus est habitus circa bonum atque difficile, optimorum operativus, estque medium tenens inter B duas extremas malitias in passionibus et operationibus. Tullius vero primo Rhetoricæ : Virtus, inquit, est habitus in modum naturæ, rationi consentaneus. Anselmus quoque : Virtus, ait, est dispositio mentis bene constitutæ. Verum inter omnes has definitiones optima est definitio Augustini. Dicitur enim virtus, bona qualitas mentis, eo modo quo omnis forma accidentalis prædicatur in quale. Nec aliquis utitur virtute male directe, et per se seu elicitive : quia ex ipsa virtute non deriva- C tur actio prava; per accidens tamen aliquis virtutis operatione abutitur, non referendo eam ad debitum finem. Ad infusionem quoque virtutis nihil operatur homo ut causa, sed ut removens contrarium, ne scilicet ponatur obstaculum Spiritui Sancto. Deus namque non justificat invitum, sed volentem et consentientem. Hocque intendit dicere Augustinus. Hæc Albertus.

Summ. th. 2a part. q. 103.

Circa hæc Bonaventura effatur : Virtus

tripliciter sumitur. Primo communiter, sicque comprehendit virtutem moralem ac naturalem ; et ita dupliciter definitur : primo, in comparatione ad actum ; secundo, in comparatione ad actum ac ultimum finem. Primo modo definitur a Philosopho, libro de Cœlo et mundo, quum ait : Virtus est ultimum potentiæ de re. Secundo modo definitur ab eo septimo Physicorum, dicente : Virtus est dispositio perfecti ad optimum.

Secundo, virtus sumitur proprie, prout comprehendit moralem tantum, extenditur tamen ad politicam atque gratuitam. Et sic consideratur dupliciter : primo, in comparatione ad actum ; secundo, in comparatione ad principium directivum. Per comparationem ad actum, ita definitur a Philosopho secundo Ethicorum : Virtus est habitus qui habentem perficit, et opus ejus bonum reddit. Per comparationem autem ad directionem, definitur ab eodem ibidem : Virtus est habitus electivus in medietate consistens, recta ratione determinatus, prout sapiens determinabit. Sic quoque a Tullio definitur his verbis : Virtus est habitus mentis per modum naturæ, rationi consentaneus. Atque secundum hanc duplicem comparationem definitur ab Augustino virtus moralis per alia verba idem signantia, in libro de Spiritu et anima : Virtus est habitus mentis bene compositæ ; et in libro de Quantitate animæ : Virtus est æqualitas vitæ, rationi undique consentiens. Et ista intelliguntur de virtutibus acquisitis.

Tertio, sumitur virtus magis proprie, pro virtute gratuita seu infusa ; sicque quadrupliciter potest comparari, puta ad finem, ad subjectum, ad actum, et ad suum principium, secundum quadruplex genus causæ, videlicet finalis, materialis, formalis, et efficientis. Per comparationem ad finem, definitur ab Augustino in Soliloquiis ita : Virtus est ratio recta ad finem suum perveniens. Per comparationem vero ad subjectum quod informat, quod est voluntas, definitur ab Augustino libro de Civitate

A Dei : Virtus est bona voluntas. Porro in comparatione ad suum proprium actum seu complementum, definitur ab Augustino libro de Moribus Ecclesiæ : Virtus est ordo amoris, seu amor ordinatus. Sed in comparatione ad suum principium effectivum datur definitio in littera ista : Virtus Cf. p. 337 A. est bona qualitas mentis, etc. Ubi *bona qualitas* ponitur pro genere, et subduntur tres differentiæ : per quarum unam, videlicet, *qua recte vivitur,* separatur a corporalibus bonis ; per secundam, qua dicitur,
B *qua nemo male utitur,* separatur a proprietatibus naturalibus et spiritualibus ; per hanc tertiam, *quam Deus in nobis sine nobis operatur,* secernitur a proprietatibus spiritualibus et consuetudinibus.

Si autem objiciatur, quod definitio ista etiam convenit donis ac gratiæ, aliisque habitibus ; dicendum, quod virtus non definitur hic prout distinguitur contra dona aliosve gratuitos habitus, sed prout nomine virtutis comprehenditur omnis gratuita qualitas mentis. Posset etiam dici, quod
C per appropriationem, recte vivere sit virtutum, et expedite vivere sit donorum, perfecte vero vivere sit beatitudinum. Quod demum subjungitur, Quam Deus sine nobis, etc., non excludit dispositionem susceptivam virtutis, sed potestatem productivam ipsius. — Hæc Bonaventura.

At vero sanctus Doctor : Effectus, inquit, proportionatur suæ causæ. Hinc rationalis potentiæ actum oportet suæ causæ esse proportionatum. In actu autem virtutis non solum consideratur substantia
D actus, sed et modus agendi : non enim qui caste operatur quocumque modo, est castus, sed qui faciliter ac delectabiliter, ut primo Ethicorum habetur. Delectatio autem ex convenientia causatur, utpote ex conjunctione convenientis cum convenienti. Oportet ergo quod actus virtutis procedat a potentia adaptata et assimilata ad actum hunc. Hoc autem potentia rationalis non habet ex se ipsa, quum sit ad utrumlibet. Oportet ergo aliquid superaddi potentiæ tanquam ejus perfectionem, per

quod talem actum educat, undecumque illud causetur : et hoc dicimus esse habitum virtutis. Ideo ait Philosophus secundo Ethicorum, quod signum virtutis seu habitus generati oportet accipere delectationem fientem in opere. Hinc potentia per habitum virtutis perfecta tendit in actum consimilem per modum naturæ. Propter quod asserit Tullius, quod virtus est habitus mentis in modum naturæ, rationi consentaneus : quemadmodum enim gravitas tendit deorsum, sic castitas casta operatur. Hinc in natura completa, cujus potentia ad malum flecti non potest, non requiritur habitus quo mediante agat, quoniam ipsa potentia ex se ipsa proportionata est ad actum perfectum, ut patet in Deo.

Si vero quis instet, quia potentiæ naturales, quæ sunt minus perfectæ quam rationales, possunt suos producere actus sine habitibus mediis : ergo multo plus possunt hoc potentiæ rationales. Dicendum, quod naturales potentiæ ex se ipsis sunt ad proprios actus determinatæ, non autem vires rationales, quæ ad utrumlibet sunt : idcirco non illæ, sed istæ habitibus indigent. Verumtamen, quamvis virtus per modum naturæ inclinet potentiam ad agendum, non tamen consequitur quod potentia rationalis sit indesinenter in actu secundo, qui est operatio, quoniam virtus naturam potentiæ talis non tollit, natura vero talis potentiæ est libere operari, non cogi. Hinc opinio dicentium, quod virtutes indesinenter habent in anima quosdam actus, quamvis frequenter nos lateant, stare non valet. Non enim contingit aliquem actum seu operationem ex libero arbitrio esse cum electione, sine qua actus virtutis esse nequit, quin percipiatur a nobis.

Denique Augustinus in prætacta definitione non intendit definire virtutem quamlibet, sed infusam ; hancque completissime definit, ponendo ejus formalia, utpote genus et differentiam, dicendo, *bona qualitas;* et subjectum, quum addit, *mentis;* et actum seu finem ipsius, subdendo, *qua*

A *nemo male utitur;* et causam efficientem, adjiciendo, *quam Deus operatur,* etc. Contingit tamen uti virtute dupliciter. Primo, ut forma, quæ est principium usus seu actionis, et sic nullus utitur male ipsa virtute. Secundo, sicut objecto, et sic quidam ea male utuntur, ut qui de ea superbiunt. — Hæc Thomas in Scripto.

De his itidem scribit Thomas in prima secundæ, quæstione quinquagesima quinta, et quæ ibi conscribit, in præhabitis continentur.

B Concordant Petrus et Richardus, qui etiam quærunt hic, an virtutes sint semper in actu. Ad quod respondent sicut modo ex S. Thoma responsum est.

Amplius quærit Richardus, an aliqua virtus valeat esse sine gratia gratum faciente. Respondet : De virtutibus contingit loqui dupliciter. Primo, secundum esse earum informe, insufficiens et imperfectum, secundum quod non faciunt habentem Deo placentem et gratum, ut virtutes morales acquisitæ, et etiam quædam infusæ quæ C non sunt caritati inseparabiliter conjunctæ, ut fides et spes : et sic haberi possunt sine gratia gratum faciente. Secundo, quantum ad esse virtutis sufficiens, formatum atque perfectum : sicque sine gratia non potest haberi virtus, quum gratia sit forma virtutum, et eas gratificet Deo.

Præterea Guillelmus Parisiensis, circa exordium tractatus sui de Vitiis et virtutibus, grandem inducit disputationem de hoc, an virtutes sint habitus aliquid reale superaddentes potentiis : Habet, inquiens, D quæstionem, quid differt potentia ab habitu, et jam aliqui æstimaverunt, quod subjecto unum sunt potentiæ et habitus, atque quod habitus nihil addit super potentiam nisi expeditionem, quæ non est nisi sublatio seu privatio impedimenti, quo impeditur potentia bene agere actum suum, et ita se habet de libertate. Hujus autem exemplum est virtus gressibilis in homine compedito, cujus pedes ligati sunt, ita tamen ut ambulare quoquomodo queat. Quemadmodum igitur iste ambulando no-

vam virtutem gressibilem non acquirit, sed compedes confringendo aut vincula dirumpendo aufert a se impedimenta eundi, et expedit se; sic quicumque bonis operibus se exercens nil novum acquirit, sed naturales suas liberat vires ab impedimentis et expedit. — Hanc opinionem cum suis motivis doctor iste diffuse prosequitur, finaliter tamen reprobat eam. Atque ut Thomas fatetur, opinio illa a dictis Sanctorum discordat, et philosophiæ non convenit, sed ab auctoritatibus quibusdam male intellectis habuit ortum. Nec valet illud B exemplum et argumentum de naturali potentia introductum, propter causam expressam.

## QUÆSTIO II

**Secundo quæritur, Utrum exsistens in gratia, valeat de condigno mereri beatitudinem æternalem.**

Quod non, quoniam illa felicitas incom- C parabiliter excedit intensive et extensive omnem dignitatem et efficaciam temporalium meritorum, præsertim quum dicat *Rom.* VIII, 18. Apostolus : Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, etc.; *Is.* LXIV, 6. et Isaias : Quasi pannus menstruatæ universæ justitiæ nostræ. Condignum autem æqualitatem dignitatis designat. — Secundo, solventi quod tenetur, amplius nil debetur. Sed homo Deo in omnibus obediendo facit quod debet, prout ipse Christus *Luc.* XVII, 10. ait : Quum feceritis omnia quæ præcepta D sunt vobis, dicite : Servi inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus. — Tertio, omnia merita nostra sunt Dei dona, nec aliquid Deus in nobis remunerat, nisi quod ipse nobis concessit, influxit et inspiravit, *I Cor.* IV, 7. juxta illud Apostoli : Quid habes quod non accepisti ? Ad quod etiam pertinet illud *I Par.* XXIX, 14. primo Paralipomenon : Quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi. — Quarto, Deus nulli est debitor : ergo de condigno nil nobis rependit. — Quinto, nostro obsequio A ipse non eget, nec proficit, neque juvatur, juxta illud Psalmi : Bonorum meorum *Ps.* XV, 2. non eges. In libro Job quoque ait quidam : Si bene egeris, quid donabis ei, aut quid *Job* XXXV, 7. de manu tua accipiet ? — Sexto, pro beneficiis quæ Deus jam nobis contulit, non valemus ei æquivalens reddere : ergo pro meritis nostris nil amplius reddet nobis per modum condigni, sed liberalitate dumtaxat.

In contrarium est illud Apostoli : Su- *II Tim.* IV, 8. perest mihi corona justitiæ, quam reddet B mihi Dominus justus judex. Ergo corona illa ex justo judicio redditur, igitur ex condigno. — Item, impiis ex condigno rependitur æterna damnatio : ergo justis salus perpetua. Etenim sicut se habet culpa ad pœnam, sic actio meritoria ad gloriam. — Iterum, principalis motor et auctor in omni opere virtuoso est Spiritus Sanctus, cujus dignitas est immensa : ergo et operi tali debetur fruitio boni infiniti.

Ad hoc Thomas respondet : Circa hoc C sunt duæ opiniones. Una, quod nemo potest de condigno promereri vitam æternam, sed solum de congruo; alia, quod de condigno. Porro de condigno quis promeretur, dum inter meritum et præmium æqualitas invenitur, secundum rectam existimationem; de congruo autem, dum talis deest æqualitas, et solum secundum liberalitatem dantis, munus seu merces rependitur quod condecet dantem. Videtur autem utraque opinio quantum ad aliquid dicere verum. Quum enim sit duplex æqualitas, D videlicet quantitatis et proportionis, secundum æqualitatem quantitatis non meremur vitam æternam ex gratia de condigno; non enim tantum bonum est in quantitate actus virtutum, quantum est præmium gloriæ, quæ est finis illius. Secundum æqualitatem vero proportionis, etiam ex condigno meremur vitam æternam : attenditur namque æqualitas proportionis, quando æqualiter se habet hoc ad illud, sicut aliud ad alterum. Non autem majus est Deo vitam æternam tribuere, quam nobis

actum virtutis exhibere : imo sicut hoc A congruit huic, ita illud illi. Ideo quædam æqualitas proportionis est inter Deum præmiantem et hominem promerentem, dum tamen præmium referatur ad idem genus in quo est meritum : ut si præmium omnem facultatem naturæ humanæ excedit, ut est vita æterna, meritum etiam sit per talem actum in quo fulgeat bonum illius habitus qui divinitus infunditur, nos Deo consignans.

Verumtamen dicentes nos ex condigno posse æternam mereri vitam, verius fari B videntur. Nempe quum secundum Philosophum quinto Ethicorum, duplex sit species justitiæ, utpote distributiva, et commutativa, quæ est in contractibus, ut in emptione et venditione : justitia commutativa respicit æqualitatem arithmeticam, quæ ad æqualitatem pertinet quantitatis; justitia vero distributiva æqualitatem geometricam respicit, quæ est æqualitas proportionis. In redditione autem præmii ad merita magis servatur forma distributionis, quum Deus unicuique secundum ope- C ra sua reddat, quam commutationis, quum Deus a nobis nihil accipiat; quamvis aliquando metaphorice dicatur quod fideles bonis operibus regnum emant cœlorum, in quantum Deus opera nostra ita acceptat. Hinc verius dicitur, quod ex condigno meremur, quam quod non ex condigno.

Denique per hanc distinctionem duplicis æqualitatis, solvuntur quædam objecta.

Ad primum itaque dicendum, quod Apostolus per dictum suum intendit excludere æqualitatem quantitatis : quia non est tan- D ta acerbitas præsentium passionum, quam gaudium futuræ gloriæ. — Ad secundum vero dicendum, quod homo meretur etiam in reddendo quod debet, quum hoc sit actus justitiæ coram Deo atque hominibus laudabilis meritoriusque consistens, quamvis quidam hoc aliquando negaverunt. Licet enim debitum quod quis alteri solvit, non sit reddentis, nihilo minus modus agendi, in quo fundatur et vis merendi et laus, reddentis est, qui voluntarie, et propter justitiæ bonum reddit. — Ad tertium, quod quamvis nostra merita sint Dei munera, tamen in exsecutione seu exhibitione meritorum, sumus concausa spontanea, ac liberum arbitrium cooperatur, ac sponte se subjicit Deo, ejusque inspirationem obtemperanter acceptat. — Ad quartum, quod Deus non est neque efficitur debitor noster absolute, sed quodammodo ex sui ipsius gratiosa promissione, quoniam juste agentibus promisit regnum cœlorum. Insuper dici potest, quod in justitia commutativa, ille apud quem quis meretur, efficitur debitor promerenti, ut paterfamilias mercenariis et operariis suis; verum in justitia distributiva, non requiritur ratio debiti ex parte distribuentis. Potest enim quis ex liberalitate distribuere aliqua, in quorum tamen distributione exigitur justitia aliqua, secundum quod diversis proportionabiliter tribuit, prout gradus eorum requirit. — Ad quintum, quod illud verum est in justitia commutativa, non distributiva. — Ad sextum, quod illud satis ostendit, quod non meremur de condigno secundum justitiam commutativam, ac secundum æqualitatem quantitatis. — Hæc Thomas in Scripto.

At vero in prima secundæ, quæstione ultima : Opus, inquit, meritorium homi- art. 3.
nis dupliciter considerari potest : primo, secundum quod procedit ex libero arbitrio; secundo, prout procedit ex motione et gratia Spiritus Sancti. Si ergo consideretur secundum substantiam operis, prout ex libero arbitrio profluit, non est ibi condignitas propter maximam inæqualitatem; sed est ibi congruitas propter quamdam proportionis æqualitatem. Congruum quippe videtur ut homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum suæ excellentiam potestatis. Si vero loquamur de opere meritorio, prout procedit ex motione et gratia Spiritus Sancti, ita est meritorium vitæ æternæ ex condigno. Sic etenim valor meriti attenditur secundum virtutem et dignitatem Spiritus Sancti, moventis nos in vitam æter-

*Joann.* IV, 14. nam, secundum illud Joannis quarto: Aqua quam ego dabo, fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam. Attenditur etiam pretium operis secundum gratiæ dignitatem, per quam homo divinæ factus consors naturæ, adoptatur in filium Dei, cui sic adoptato debetur hereditas, juxta illud *Rom.* VIII, 17. ad Romanos octavo : Si filii, et heredes. Hæc idem in Summa. — Qui et in Summa contra gentiles, libro tertio, aliqua super his scribit.

Concordant per omnia Petrus et Richardus, Antisiodorensis quoque in Summa sua, libro tertio.

Præterea Bonaventura : Quidam (inquit) dixerunt, quod quum meritum condigni dicat quamdam obligationem in retribuente, et quamdam commensurationem in servitio et retributione, Deus vero non possit alicui obligari, nec præmio gloriæ aliquid aliud possit commensurari; ideo nemo valeat gloriam illam de condigno mereri. Sed quoniam sæpius in Scripturis *Ps.* LXI, 13; *Jer.* XXV, 14; *Matth.* XVI, 27; *Rom.* II, 6; *Apoc.* XXII, 12. reperitur, quod Deus unicuique retribuet secundum opera sua, et in parabola de præmio retributionis apud Matthæum legitur, Tolle quod tuum est, multaque si- *Matth.* XX, 14. milia inveniuntur: hinc aliqui dicunt, quod de condigno mereamur ex gratia vitam beatam, non tantum de congruo, quum hoc meritum reperiatur in gratia gratis data. Denique gratiæ et gloriæ est quædam commensuratio, atque in Deo quædam cadit obligatio, non ex necessitate, sed ex mera liberalitate, quia voluit dignanter promittere, pactumque confirmare cum diligentibus se, quod se ipsum redderet eis in præmium.

Verum ad intuendum quæ harum opinionum sit verior, sciendum quod opus meritorium comparari potest ad principium a quo exit, et ad finem pro quo fit et ad quem tendit, et ad statum in quo fit. Habet autem ortum a libera voluntate, et ita non est meritorium de condigno; et item a gratia, et ita de condigno meretur, quum gratia sit quid divinum, faciens hominem Deo acceptum. Si vero comparetur

A opus meritorium ad eum pro quo fit, hoc potest esse dupliciter : primo, ad largitatem dispensantis; secundo, ad veritatem pollicentis. Si ad largitatem dispensantis, sic est meritorium ex congruo, quia ex suæ liberalitatis immensitate decet Deum pro modica servitute retribuere præmium magnum. Si vero comparetur ad veritatem pollicentis, qui quodammodo sponte promisit et obligavit se quod tanto talique operi dabit præmium tantum, sic est meritorium merito condigni. Porro si opus

B meritorium comparetur ad statum, hoc potest esse dupliciter. Primo, quoad temporis opportunitatem. Et quum nunc sit tempus merendi et seminandi, ut ait Apostolus, congruum est ut ex seminatione hac obtineatur fructus grandis vitæ æternæ: ideo Christus dimittenti modicum, promisit reddere centuplum. Secundo, quoad operis arduitatem, quoniam opus tale sic est in voluntate facientis, ut sit supra vires ejus, et elevetur supra se, ac bono proprio præponat bonum divinum : hinc

*II Cor.* IX, 6. *Matth.* XIX, 29.

C hoc modo est meritorium ex condigno. — Hæc Bonaventura.

Præterea Durandus hic nititur sancti Doctoris positionem prosternere, redarguens eam in multis. Primo in hoc, quod ait redditionem præmii pro meritis, ad distributivam spectare justitiam. Quod Durandus sic improbat : Ei qui servit communitati, redditur merces pro impenso obsequio per justitiam commutativam, non distributivam. — Sed istud verius negatur quam conceditur. Distributiva namque justitia

D reddit cuique secundum merita sua, ut secundo dicitur Ethicorum.

Secundo reprehendit præinductam positionem, dicendo quod male accipiat æqualitatem proportionis ad distributivam justitiam pertinentis. In distributiva quippe justitia, non attenditur proportio rerum secundum proportionem dantis et accipientis, sed secundum proportionem accipientium personarum. — Ad quod dicendum, quod non solum hoc modo, sed aliis quoque modis sumitur ista proportio. Nempe de

vidua offerente duo minuta dixit Salvator, quod plus omnibus misit, utique non secundum magnitudinem quantitatis, sed proportionis.

*Luc.* XXI, 3.

Deinde redarguit positionem S. Thomæ ex prima secundæ narratam, contra quam scribit: Valor actus nunquam est a motore, nisi ratione alicujus formaliter exsistentis in actu vel in potentia actus elicitiva. — Ad quod secundum Magistrum, respondetur quod falsum sit. Dixit enim Magister actum caritatis causari in nobis a Spiritu Sancto absque intermedio habitu caritatis. Sed quia in hoc deviavit, aliter respondendum, quod scilicet valor seu dignitas vel pretiositas actus et motus, ex multis pensatur ac sumitur. Primo, ex parte agentis atque moventis. Unde beneficium a rege exhibitum, majoris est dignitatis et reputationis, ceteris paribus, quam impensum a milite. Secundo, ex causa formali intrinseca, quemadmodum actus a caritate elicitus est nobilior actu elicito ex fide et spe, quoniam teste Apostolo, virtus caritatis major est fide et spe. Tertio, ex termino ad quem. Quarto, ex dispositione subjecti quod agit seu movetur; ex aliis quoque circumstantiis. Sic in proposito, valor et dignitas, acceptabilitas ac pretiositas meritoriæ actionis, sunt tam ex parte Spiritus Sancti, qui ad omnem meritoriam actionem immediate, principaliter, causaliter operatur, actualiter movens excitansque mentem et animam promerentis, in tantum ut dicat Apostolus ad Philippenses secundo : Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere; tam ex parte gratiæ gratum facientis, quæ est supernaturalis similitudo divinæ essentiæ; tam ex parte caritatis, quæ est supernaturalis similitudo Spiritus Sancti; tam ex parte vitæ æternæ, ad quam tendit ac ordinatur; tam ex parte rationalis creaturæ, quæ per gratiam et caritatem in supernaturali esse constituitur, et Deo in templum et sponsam, in amicam et filiam consecratur, unde et jure debetur ei hereditas, quamvis totum originaliter ex mera Dei liberalitate, prævenientique ejus caritate et pietate procedat. Et quantum ad hoc, totum divinæ miserationi, pietati et gratiæ, non meritis nostris adscribitur. — Præterea motivum istud Durandi, ad propositum non est. Non enim dicimus valorem actus meritorii esse ex motione Spiritus Sancti absque concursu et ratione alicujus formaliter exsistentis in actu seu potentia elicitiva, quum gratiam et caritatem esse formalia et intrinseca inhærentia et creata principia ponamus actuum meritoriorum. Si vero diceremus eas non esse quid creatum in anima, posset argumentatio illa alicujus apparentiæ æstimari.

p. 345 C'. — *I Cor.* XIII, 13. — *Philipp.* II, 13.

Insuper in hac quæstione etiam alia multa scribit Durandus, quæ videntur inepta, videlicet quædam venialia peccata esse peccata simpliciter, quum tamen secundum Ambrosium, peccatum simpliciter dictum, sit transgressio legis divinæ, et cœlestium inobedientia mandatorum : quod peccato veniali non convenit. — Iterum, dicit quod Spiritus Sanctus movet etiam ad actus non meritorios, sicut ad prophetandum. Et si hoc intellexit de motione mediata, non est ad propositum. Si autem de motione immediata et speciali, videtur contra divinum Dionysium edocentem, quod omnes revelationes propheticæ factæ sunt ministerio angelorum. — Amplius, negat quod gratia æquatur gloriæ virtualiter, quum sit seminarium ejus. Contra quod dicit, quod semen non est nisi respectu eorum quæ de potentia educuntur materiæ vel creaturæ. Cui objici potest, quod (Christo testante) semen est verbum Dei. Et certum est quod semen in Scripturis valde multipliciter sumitur. — Postremo adjungit, quod nec gloriam, nec aliquod bonum spirituale nec temporale meremur apud Deum merito condigni, sed solum de congruo. Ad quod adducit quædam motiva jam ante soluta. Estque responsio ista nimis extrema. Actio etenim virtuosa ex motione actuali Spiritus Sancti et ex supernaturalibus præstantissimis donis gratiæ et caritatis procedens, tantæ

De Cœlest. hier. c. IV. — *Luc.* VIII, 11.

est dignitatis, quod nullum temporale bo- A
num potest esse condigna aut sufficiens merces ejus. Ideo, secundum valentiores doctores scholasticos, Alexandrum, Thomam, Albertum, Bonaventuram et alios, imo et secundum Augustinum, Gregorium, Bedam et alios Sanctos, in omnibus promissionibus Mosaicæ legis in quibus temporalia bona pro præmio actuum virtuosorum promittuntur, sub promissionibus temporalium intelliguntur spiritualia gratiæ bona ac gloriæ dona. Quamvis autem omnia bona quæ habemus, sint dona B
Dei; attamen bene et laudabiliter uti eis-
*Rom.* XIII, 1. dem, est meritorium. Et quoniam quæ a Deo sunt, ordinata sunt, et ipse super-
*Ps.* CIII, 24. gloriosissimus Deus omnia in sapientia facit, atque in cunctis operibus suis misericordiam justitiamque contemperat, ipsemet sic ordinavit et ita instituit, ut rationalis creatura per viam non solum misericordiæ sed etiam justitiæ, ad summam et æternalem illam felicitatem pertingat. Et ad confirmandum nos in fide, spe et caritate, et incitandum quoque ad laborandum C
idonee, indefesse ac fervide, dignatus est hominibus dona sua beatifica ac divina non solum asserendo, sed et promittendo ac jurando prænuntiare; sicque se ipsum quodammodo ad ita agendum constrinxit et debitorem constituit. Unde ad Abraham
*Gen.* XXII, 16, 17. loquebatur : Per memetipsum juravi, quia fecisti hanc rem, benedicam tibi. Propter quod Zacharias in cantico suo depromp-
*Luc.* I, 73. psit : Jusjurandum quod juravit ad Abraham patrem nostrum, daturum se nobis.
*Jacob.* I, 12. Hinc et Jacobus dixit apostolus : Beatus vir D
qui suffert tentationem, quoniam quum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se. Itemque
*Tit.* I, 2. apostolus Paulus ad Titum : Quam promisit qui non mentitur Deus. In Apocalypsi
*Apoc.* III, 4. etiam : Ambulabunt (inquit) mecum in albis, quoniam digni sunt. Sicque de condigno hoc meruerunt. Nihilo minus totum originaliter ex mera bonitate et munificentia superbeatissimi Dei fluxit. Propter quod ait Apostolus, quia ex sua misericordia dignos nos fecit in sortem Sancto- *Coloss.* I, 12.
rum in lumine; et denuo, Reposita est *II Tim.* IV, 8.
mihi (ait) corona justitiæ. Multa omnino sunt de his testimonia Scripturarum. Sed et de Cassio præsule scribit divus Gregorius : Eum cui ipse debitor fuit, videlicet Christum, jam ex promissione cœpit habere debitorem.

## QUÆSTIO III

Tertio quæritur, **Utrum non exsistens in gratia gratum faciente, valeat sibi ipsi aut alteri hujusmodi gratiam promereri.**

De hac quæstione aliqui faciunt duas : unam, an non exsistens in gratia, possit eam sibi ipsi mereri; aliam, an alteri.

Videtur quod eam sibi queat mereri. Deus enim ultra posse nihil requirit ab homine : ergo dum homo facit quod in se est, conando secundum vires naturæ ad gratiæ infusionem, videtur se ad gratiam sufficienter disponere. — Insuper, quærere bonum alterius, præsertim bonum commune, potissime placet Deo : ergo si aliquis non exsistens in gratia, taliter oret pro aliis, apparet quod exaudibiliter oret.

Ad hæc Thomas respondet : In omni qui meretur, exigitur ut actus ejus sit aliquo modo proportionatus ad id quod promeretur. Nullus enim meretur id quod sibi secundum conditionem suam non convenit : quemadmodum servus non meretur a domino ut in hereditate filiorum admittatur, sed ut mercedem suam recipiat. Quumque gratia gratum faciens omnino transcendat conditionem, dignitatem, gradum et ordinem naturæ creatæ, quia in quodam supernaturali esse constituit, atque ad supernaturalem finem perducit eam, constat quod non exsistens in gratia, nequeat eam sibi ipsi mereri, etiam si in puris stet naturalibus, non depressus effectu prioris peccati; multoque minus valet

alteri talem gratiam promereri. Hæc Thomas in Scripto.

Idem in prima secundæ, ultima quæ- art. 7. stione, ostendit quod homo non potest sibi mereri reparationem post lapsum : nec merito condigni, quoniam tale meritum dependet ex gratia et motione Spiritus Sancti, quæ interrumpuntur per sequens peccatum ; nec merito congrui, propter art. 6. impedimentum peccati. Exsistens autem in gratia potest alteri gratiam promereri de congruo, non de condigno : quoniam gratia gratum faciens datur homini ad su- B am salutem, ut per eam moveatur a Spiritu Sancto ad operandum salubriter, ac pertingendum meritorie ad vitam beatam. Christus vero de condigno meruit gratiam Joann. I, 16. aliis tanquam caput, de cujus plenitudine accepimus universi. Hæc Thomas.

Cujus dictis satis concordant Petrus et Richardus; tamen aliter loqui videntur. Petrus namque affirmat, quod duplex sit meritum, utpote verum, quod procedit ex caritate et gratia; et interpretativum, quod quamvis in se non sit verum meritum, C acceptatur tamen ab alio quasi sit meritum, et hoc ex bonitate et liberalitate alterius. Loquendo de tali merito, is qui non est in gratia, potest gratiam promereri faciendo quod in se est, et potius sibi quam alii. Tale quoque meritum interdum vocatur meritum congrui. — Porro Richardus : Duplex est, inquit, meritum. Unum simpliciter dictum, et aliud secundum quid. Loquendo de merito simpliciter, is qui non est in gratia, non valet sibi gratiam promereri; potest tamen hoc, loquen- D do de merito secundum quid. — Thomas autem dicendo, quod homo post lapsum non potest sibi gratiæ reparationem mereri, nec de condigno, neque de congruo, strictius sumit meritum de congruo.

Insuper dicit in Scripto : Insufficientia causæ ad producendum effectum, interdum est ex parte causæ, sicut modicus ignis calefacere nequit; quandoque ex parte recipientis, aut subjecti sive effectus, ut quod ignis humida nequit ligna incendere. A Sic quod quis alteri non potest primam gratiam promereri, est vel ex imperfectione gratiæ suæ, vel ex indignitate et vitiositate alterius. Hæc Thomas.

Insuper quæritur hic, an exsistens in gratia possit sibi mereri gratiæ augmentum.

Ad quod dicendum sicut super primum tom. XX, dictum est de caritatis augmento, decima- p. 31 et s. septima distinctione.

Hinc Bonaventura testatur : Eodem modo gratia et caritas habent augeri. Nam et gratia, secundum Augustinum, per actus bonos meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici. Modum vero merendi augmentum gratiæ videre sic possumus. Contingit aliquid mereri ex condigno, et contingit aliquid mereri ex congruo. Tuncque est meritum ex condigno, quando ratio meriti invenitur ibidem perfecte; et tunc est quædam commensuratio et adæquatio meriti ad præmium. Et quia hoc non potest esse dum gratia augetur, idcirco non potest homo mereri augmentum gratiæ merito condigni, sed congrui. Porro meritum congrui dicitur, in quo est aliqua dispositio congruitatis respectu ejus ad quod illa dispositio ordinatur, quæ deficit a ratione condignitatis. Aut enim est ibi congruitas sine dignitate : sicque peccator per opera bona extra caritatem facta meretur de congruo gratiam. Est enim ibi congruitas quædam, quoniam facit quod in se est; sed non est ibi condignitas, quia inimicus est Dei, et indignus pane quo vescitur. Aut est ibi dignitas cum indignitate, ut quando vir justus meretur peccatori gratiam primam. Dignitas est enim ibi ex parte justi, qui est Dei amicus, exaudirique dignus; indignitas vero ex parte peccatoris : ideo non est ibi perfecta ratio meriti. Aut est ibi dignitas cum gradus inferioritate; sicque habens gratiam minorem, meretur ejus augmentum : qui modus merendi ad meritum condigni magis propinquat. Hæc Bonaventura.

Verumtamen quibusdam apparet, quod

consistens in gratia minori, meretur de condigno gratiæ incrementum; nec obstat inferioritas illa, quum juxta præhabita, existens in caritate mereatur de condigno vitam æternam, cujus gratia seu gloria multo plus excedit gradum caritatis et gratiæ viæ, quam minor caritas seu gratia viæ augmentum ejus in vita præsenti. Nec enim minor gratia per quemcumque actum, sed per actum tota diligentia factum, meretur augmentum, sicut et Alexander effatur. Gratia equidem minor cum hujuscemodi usu commensuratur ejus augmento : quod effective a Deo dumtaxat est. Unde Antisiodorensis in Summa sua, tertio disseruit libro : Meremur de condigno caritatis augmentum, sed non quibuslibet caritatis operibus, sed solis operibus strenuitatis et supererogationis.

quæst. 2.

A

B

Postremo Durandus : Habitus (ait) acquisiti causantur ex actibus nostris, non autem infusi. Hinc actus nostri habent se aliqualiter effective ad habitus acquisitos, et ad augmentum eorum; ad gratiam vero habitusque infusos, et ad eorum augmentum habent se tantum dispositive per modum meriti. In omnibus autem habitibus acquisitis, habitus generatur ex uno actu, et ex quolibet augmentatur; verumtamen non omnis actus ex gratia seu caritate procedens, meretur gratiæ seu caritatis augmentum, sed solum illi qui sunt secundum proportionem caritatis aut gratiæ, vel excellentiores, puta ex toto voluntatis conatu. Cujus ratio est, quoniam ille solus dignus est accipiendis, qui bene usus est jam acceptis. Sed habens habitum intensum, remisseque utens eo seu operans negligenter, non utitur habitu illo debito modo, quum actus hujuscemodi non proportionetur ipsius habitus intensioni : ergo per tales actus augmentum gratiæ non meretur, imo solum per illos qui excellunt habitum vel adæquant. Hæc Durandus.

C

D

In quibus non videtur idonee dictum, quemlibet habitum acquisitum ex uno actu generari, atque ex quolibet actu augeri. Hoc enim evidenter est contra Philosophum in pluribus locis. Nempe et in Ethicis docet virtutes non ex uno actu, sed pluribus generari. Sed et una hirundo non facit ver. Communiter quoque asseritur, quod habitus generetur ex actibus pluries iteratis. Nihilo minus Guillelmus Parisiensis in tractatu suo de Vitiis et virtutibus videtur sentire, quod interdum una operatio tam vehementem et fixam impressionem facit in anima, quod habitus generatur ex ea.

Postremo Bonaventura hic sciscitatur, utrum gratia et gloria essentialiter differant. Respondet : Tam gratia gratum faciens quam gloria, nominat divinam influentiam per quam anima habet Deum, et Deus ipse in anima habitat. Habet autem anima Deum dupliciter, puta : perfecte, sicque habet Deum per modum quiescentis, quod est in patria; item semiplene, et per modum tendentis, quod est in via. Primum est gloriæ ac præmii, secundum est gratiæ ac meriti. Hinc gratiæ attribuitur actus merendi, gloriæ vero actus regnandi. Quumque idem per essentiam possit esse magis et minus perfectum, hinc gratia et gloria secundum quod distinguuntur penes modum habendi Deum diversimode, differunt solum secundum statum. Et quoniam nos Deum habere, non est aliud nisi Deum habitare in nobis; ideo gratia et gloria non solum distinguuntur secundum modum habendi Deum, sed etiam secundum modum habitandi Deum in nobis. Quumque dico Deum habitare in nobis, duo dico : utpote, divinam dignationem qua hominem Deus acceptat ac sibi confœderat, et per consequens humanam exaltationem, ex qua homo ea quæ Dei sunt excellenter participat. Hinc influentia per quam habitat Deus in nobis, dicitur gratia secundum primam comparationem, in quantum videlicet Deus hominibus condescendit ; vocatur quoque gloria quoad secundam comparationem, quantum ad substantiam, prout homo per

illam inhabitationem sublimatur. Et secundum hunc modum gratia et gloria non differunt nisi sola comparatione. Propter quod vita æterna gloria nominatur et etiam gratia, juxta illud ad Romanos sexto : Gratia Dei vita æterna. *Rom.* VI, 23. Non ergo essentialiter differunt. In Christo quoque et in Beatis sunt simul. Hæc Bonaventura.

Quocirca sciendum, quod gratia et gloria multipliciter capiuntur; et lumen gloriæ, prout de ipso quidam loquuntur, a A gratia realiter distingui censetur; similiter gloria, si tamen lumen gloriæ intransitive sumatur pro gloria. Verum istud ad quartum spectat Sententiarum, et ibi Deo agente dicetur.

Quærunt etiam quidam hic, an per gratiam mereamur gratiam jam concessam. Et respondent quod non, præsertim quum gratia se habeat in ratione causæ respectu meriti sui. Idem autem non est causa sui ipsius.

# DISTINCTIO XXVIII

### A. *Prædicta repetit, ut alia addat, definitam assignationem ponens de gratia et libero arbitrio contra Pelagianos.*

ID vero inconcusse et incunctanter teneamus, liberum arbitrium sine gratia præveniente et adjuvante non sufficere ad justitiam et salutem obtinendam, nec meritis præcedentibus gratiam Dei advocari, sicut Pelagiana hæresis tradidit. Nam, ut ait Augustinus in primo libro Retractationum, novi hæretici Pelagiani liberum sic asserunt voluntatis arbitrium, ut gratiæ Dei non relinquant locum, quam secundum merita nostra dari asserunt. Aug. Retract. lib. I, c. 9, n. 3.

### B. *Quæ sit hæresis Pelagianorum de gratia et libero arbitrio.*

Pelagianorum hæresis, omnium recentissima, a Pelagio monacho exorta est. Hi Dei gratiæ, qua prædestinati sumus, et qua meruimus de potestate tenebrarum erui, in tantum inimici sunt, ut sine hac credant hominem posse facere omnia divina mandata. Id. de Hæresib. LXXXVIII. *Coloss.* I, 13. Denique Pelagius a Fratribus increpatus, quod nihil tribueret adjutorio gratiæ Dei ad ejus mandata facienda, non eam libero arbitrio præponebat, sed infideli calliditate supponebat, dicens ad hoc eam dari hominibus, ut quæ facere per liberum arbitrium jubentur, facilius possint implere per gratiam. Dicendo utique, Facilius possint, voluit credi, etsi difficilius, tamen posse homines sine gratia facere jussa divina. Illam vero gratiam Dei, sine qua nihil boni possumus facere, non esse dicunt nisi in libero arbitrio, quod nullis suis præcedentibus meritis ab illo accepit nostra natura; ipso ad hoc tamen* juvante nos per suam legem atque doctrinam, ut discamus quæ facere et quæ sperare debeamus, non autem ad hoc per donum Spiritus Sancti, ut quæ didicerimus esse facienda, faciamus. Ac per hoc

* tantum

divinitus nobis dari scientiam confitentur, qua ignorantia pellitur; caritatem autem negant divinitus dari, qua pie vivitur : ut scilicet sit donum Dei scientia, quæ sine caritate inflat, et non sit donum Dei ipsa caritas, quæ ut scientia non inflet, ædificat. Destruunt etiam orationes quas facit Ecclesia, sive pro infidelibus et doctrinæ Dei resistentibus ut convertantur ad Deum, sive pro fidelibus ut augeatur eis fides et perseverent in ea. Hæc quippe non ab ipso accipere, sed a se ipsis homines habere contendunt, gratiam Dei, qua liberamur ab impietate, dicentes secundum merita nostra dari. Parvulos etiam sine ullo peccati originalis vinculo asserunt nasci.

### C. *Hic ponit ea quibus suum confirmant errorem, verbis Augustini contra ipsum utentes.*

Quod vero dicunt, sine gratia hominem per liberum arbitrium omnia jussa implere, hujusmodi inductionibus muniunt. Si, inquiunt, non potest ea facere homo quæ jubentur, non est ei imputandum ad mortem, sicut tu ipse, Augustine, in libro de Libero arbitrio asseris. Quis, inquis, peccat in eo quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem : caveri ergo potest. Hoc testimonio Augustini Pelagius usus est, disputans adversus eum, imo adversus gratiam, sicut Augustinus in libro Retractationum illud et alia hujusmodi retractans commemorat, inquiens : In his itaque hujusmodi verbis meis, quia gratia Dei commemorata non est, de qua tunc non agebatur, putant Pelagiani suam nos tenuisse sententiam; sed frustra hoc putant. Voluntas quippe est, qua peccatur et recte vivitur, quod his verbis egimus; sed ipsa nisi Dei gratia liberetur et ut vitia superet adjuvetur, recte a mortalibus vivi non potest. Ecce aperte determinat, ex quo sensu illa dixerit, inimicos gratiæ refellens.

Aug. de Libero arbit. lib. III, n. 50.

Id. Retract. lib. I, c. 9, n. 4.

### D. *Aliud testimonium Augustini ponit, quo Pelagius pro se utebatur.*

Similiter autem innitebatur Pelagius verbis Augustini contra gratiam, quæ in libro de Duabus animabus dicit : Peccati, inquit, reum tenere quemquam, quia non fecit quod facere non potuit, summæ iniquitatis et insaniæ est. His auditis, exsiliit Pelagius, dicens : Cur ergo parvuli et illi qui non habent gratiam, sine qua non possunt facere mandata divina, rei tenentur? — Hoc autem qua occasione dixerit, in libro Retractationum Pelagio respondens, aperit. Id enim contra Manichæos dixit, qui in homine duas naturas esse contendunt, unam bonam ex Deo, alteram malam ex gente tenebrarum, quæ nunquam bona fuit nec bonum velle potest : quod si esset, non videretur ei imputandum esse, si bonum non faceret.

Id. de Duab. anim. n. 17.

Id. Retract. lib. I, c. 15, n. 6.

### E. *Aliud quod videtur contradicere gratiæ Dei, addit.*

Alibi etiam Augustinus dicit, quæ huic gratiæ contradicere videntur qua justificamur. Ait enim in libro contra Adimantum Manichæi discipulum : Nisi quisque

Id. Contra Adimant. c. 26.

voluntatem suam mutaverit, bonum operari non potest; quod in nostra potestate esse positum Dominus docet, ubi ait : Aut facite arborem bonam, et fructus ejus bonos, etc. Quod Augustinus in Retractationibus non esse contra gratiam Dei, quam prædicamus, ostendit. In potestate quippe hominis est mutare in melius voluntatem; sed ea potestas nulla est, nisi a Deo detur, de quo dictum est : Dedit eis potestatem filios Dei fieri. Quum enim hoc sit in potestate, quod quum volumus facimus, nihil tam in potestate quam ipsa voluntas est; sed præparatur a Domino voluntas : eo ergo modo dat potestatem.

*Matth.* XII, 33. Aug. Retract. lib. I, c. 22, n. 4. *Joann.* I, 12.

### F. *Aliud testimonium ejusdem, quod videtur adversum.*

Sic etiam intelligendum est quod in eodem ait, scilicet in nostra potestate esse, ut vel inseri bonitate Dei, vel excidi ejus severitate mereamur : quia in potestate nostra non est, nisi quod nostram sequitur voluntatem : quæ quum præparatur a Domino, facile fit opus pietatis, etiam illud quod impossibile et difficile fuit.

Aug. Contra Adimant. c. 27. Retract. loc. cit.

### G. *Aliud testimonium.*

In Expositione quoque quarumdam propositionum Epistolæ ad Romanos, quædam Augustinus interserit quæ videntur huic doctrinæ gratiæ adversari. Ait enim : Quod credimus, nostrum est; quod autem bonum operamur, illius est qui credentibus dat Spiritum Sanctum. Et paulo post : Nostrum est credere et velle; illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum Sanctum. Quæ qualiter intelligi debeant, Augustinus in libro Retractationum aperit, dicens : Verum est quidem, a Deo esse quod operamur bonum; sed eadem regula utriusque est, et volendi scilicet et faciendi; et utrumque ipsius est, quia ipse præparat voluntatem, et utrumque nostrum est, quia non fit nisi volentibus nobis. Illa itaque profecto non dixissem, si jam scirem etiam ipsam fidem inter Spiritus Sancti munera reperiri.

Id. in Rom. propos. LX, LXI. Id. Retract. lib. I, c. 23, n. 3, 2.

### H. *Adhuc addit aliud quod videtur contrarium.*

Illud etiam diligenter est inspiciendum quod Augustinus in libro Sententiarum Prosperi ait, scilicet quod posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturæ est hominum; habere autem fidem, sicut habere caritatem, gratiæ est fidelium. Quod non ita dictum est tanquam ex libero arbitrio valeat haberi fides vel caritas, sed quia aptitudinem naturalem habet mens hominis ad credendum vel diligendum, quæ Dei gratia præventa credit et diligit : quod sine gratia non valet.

Sent. Prosp. CCCXVI.

I. *Testimonio Hieronymi adstruit, quid tenendum sit de gratia et libero arbitrio : ubi triplex hæresis indicatur, scilicet Joviniani, Manichæi, Pelagii.*

Pelagii Libellus fidei, n. 25. Id ergo de gratia et libero arbitrio indubitanter teneamus, quod Hieronymus in Explanatione fidei catholicæ ad Damasum Papam, Joviniani et Manichæi et Pelagii errores collidens, docet : Liberum, inquit, sic confitemur arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio; et tam illos errare qui cum Manichæo dicunt hominem peccatum vitare non posse, quam illos qui cum Joviniano asserunt hominem non posse peccare. Uterque tollit arbitrii libertatem. Nos vero dicimus hominem semper
Ibid. n. 26. et peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii. Hæc est fides quam in catholica Ecclesia didicimus et quam semper tenuimus et tenemus.

## SUMMA
### DISTINCTIONIS VICESIMÆ OCTAVÆ

DECLARATO quid de libero arbitrio et gratia catholice sit tenendum, nunc recitantur et reprobantur quidam errores hæretici contra hoc. Et primo recitatur error Pelagii superbi et incorrigibilis monachi, qui tamen fuit informiter doctus, multumque eruditus. Unde quidam exponunt de ipso illud in Apocalypsi (Apoc. viii, 10.), Stella magna cecidit de cœlo : ita quod propter eminentiam scientiæ suæ stella vocetur; qui de cœlo, id est militanti Ecclesia, in foveam hæreticæ cecidit pravitatis. Fuitque tempore Augustini, et ex libris ejus collegit quasdam auctoritates ad suorum munimen errorum, et scripserunt contra se invicem. Incidit quoque alios diversos errores, negando parvulos in originali concipi ac nasci peccato. Itaque motiva et auctoritates quas infelix et obstinatus Pelagius pro suis roborandis erroribus allegavit, ponit communiter Magister in textu, solvitque eas. Ultimo ex verbis S. Hieronymi tangit ac reprobat hæreticas falsitates Joviniani et Manichæi.

## QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur, **Utrum homo per liberum arbitrium naturalemque rationem et dona naturæ valeat facere aliquid boni, peccata vitare ac divinæ legis præcepta implere.**

Quod sic. Nam quidam gentilium tam virtuosi fuerunt, quod ab Aristotele vocati sunt viri heroici ac divini, a Platonicis autem viri purgati animi. Insuper Hieronymus protestatur, quod Deus contulit Romanis adhuc gentilibus atque idololatris monarchiam propter eorum virtutes. — Præterea, præcepta Decalogi sunt de dictamine naturalis rationis : ergo naturalis ratio potest ea implere, præsertim quum et ratio, secundum Philosophum, deprecetur ad optima, synderesis quoque jugiter remurmuret contra mala. — Adhuc, sicut in littera tangitur, si homo ex naturalibus non posset peccata vitare, et naturalem legem implere, nec peccata commissionis nec peccata omissionis ei juste imputarentur, et ipsi gentiles, quibus lex divina non patuit, nec revelata est fides, excusabiles penitus viderentur. — Insuper, Hieronymus loquitur : Maledictus qui asserit Deum hominibus impossibilia præcepisse. Ergo omnia Dei præcepta potest homo implere.

In contrarium sunt ea quæ in textu habentur, et quod ait Salvator : Sine me nihil potestis facere (Joann. xv, 5.). Cui consonat quod per Osee Dominus contestatur : Perditio tua ex te, in me tantummodo auxilium tuum (Osee xiii, 9.). Hinc Apostolus : Fiduciam, inquit, talem habemus ad Deum, non quod simus suf- (II Cor. iii, 4, 5.)

ficientes cogitare aliquid a nobis quasi A ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo
I Cor. xii, 3. est; item, Nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu Sancto.

Circa hæc scribit Henricus Quodlibeto
q. 20. quinto, quæstione qua quærit, utrum adultus possit sine gratia vitare peccata mortalia : Adultus sine gratia exsistens, aut est in solo originali peccato, aut etiam in mortali, et de utroque est quæstio. Quidam ergo dixerunt, quod impossibile est solum veniale peccatum esse in adulto B cum culpa originali. Nam ante tempus discretionis excusatur ab omni mortali et veniali; mox autem ut discretionem sortitur, tenetur de sua deliberare salute. Unde Tullius primo de Officiis : Regna, imperia, honores, dignitates, divitiæ ac horum contraria, in casu sita, temporibus gubernantur; quam autem personam nos ipsi gerere volumus, a nostra proficiscitur voluntate. Alii ad philosophiam, alii ad jus civile, alii ad eloquentiam se applicant; alius in ista, alter in illa excellere vult C virtute. Hoc igitur primo discutiendum, quo genere vitæ tempus hoc pertransire conemur. Cujus rei deliberatio difficillima perhibetur. Etenim Herculem, quum pubesceret, dicunt exisse in solitudinem, et ibi diutius discussisse quam ingredi vellet viam, virtutis an voluptatis. — Verum ista responsio non videtur nisi fuga inconvenientis, quia non vident ubi ponendus esset qui sic moreretur in solo originali ac veniali : quia non posset salvari cum originali, nec damnari cum veniali sine D mortali; nec posset esse in limbo, quia in eo non est nisi pœna damni, quæ originali soli debetur; nec in purgatorio, quia dum inde eriperetur, non posset intrare in regnum cœlorum.

Verumtamen uno modo potest ita teneri, quod scilicet talis nequit cavere quin primo peccet mortaliter, non tamen ob causam prætactam, sed quia peccatum non habet nisi ex alieno facto, et quia peccatum præoccupavit in ipso omnem liberi arbitrii usum. Hinc quoque misericordia Dei omnem usum liberi arbitrii ita in ipso præoccupat, ut in eodem instanti quo uti incipit ratione, liberum ejus arbitrium suo instinctu excitat et inclinat ad bonum : cui instinctui si rebellando non acquiescat, peccat mortaliter; si vero obtemperet, Deus omnipotens gratiam gratum facientem ei infundit, per quam ab originali purgatur. — Potest et aliter responderi, quod tamen non assero, quod scilicet exsistens in solo originali, sic potest vitare mortale, ut non sit necesse eum primo peccare mortaliter, imo primo venialiter possit peccare. Quumque objicitur, quod non esset locus quo puniretur ; responderi potest sine assertione, quod puniretur in inferno pœna sensus æterna sibi proportionabili, quali puniretur si veniale illud esset mortali conjunctum. Quamvis enim pœna inferni non debeatur per se nisi mortali, per accidens tamen debetur veniali, in quantum conjunctum est mortali. — Vel potest dici, quod omni peccato (etiam veniali) in quantum peccatum est, debetur pœna æterna in acerbitate ei proportionabili. Sed quoniam veniale gratiam secum compatitur, idcirco per accidens, utpote ratione gratiæ sibi conjunctæ, temporalis ei pœna debetur, propter quod et veniale vocatur, quia sic veniam consequi valet.

Præterea hæretici quidam, sicut Pelagiani, dixerunt, quod exsistens in mortali potest sine gratia pœnitere ac surgere viribus suis, atque quod gratia datur non tam ut homo resistat peccato, quam ut expeditius bene agat et crescat : quod in pluribus libris Augustinus reprobat satis. Aliorum vero opinio est prorsus contraria, quod scilicet in peccato mortali exsistens, nullo modo possit cuicumque tentationi resistere. Verum ex hoc sequeretur, quod in uno exsistens mortali, necessario esset intemperatus intemperatione generali, quæ circuit vitia cuncta, vel ad minus incontinens : quod non est dicendum. Non enim vitia necesse est in eodem esse connexa.

Idcirco dicendum, quod liberum arbi-

trium hominis etiam in mortali vitio ex-
sistentis, potest considerari dupliciter :
primo, ex parte suæ propriæ libertatis se-
cundum se; secundo, prout tentationibus
ipsis exponitur. Primo modo, potest cavere
simpliciter ne in aliud cadat mortale, quo-
niam nulla necessitate incidit illud : imo
si incidit, voluntarie incidit; imo nisi vo-
luntarie incideret, incidendo non pecca-
ret. Si consideretur secundo modo, dico
quod diu sibi cavere non potest, quin ne-
cesse sit quod aut in mortale incidat satis
cito, aut gratiam cavendi adipiscatur a Do-
mino. Quodcumque tamen horum conti-
gerit ei, non nisi voluntate ejus consen-
tiente continget : quemadmodum necesse
est ut cras curram aut non curram, quod-
cumque tamen acciderit mihi, voluntarie
accidet. — Hæc Henricus.

Insuper Quodlibeto tertiodecimo, quæ-
q. 13. stione qua quærit, utrum adultus possit
esse nec in statu salutis nec damnationis,
disseruit : Quicumque non est regeneratus
aqua Baptismi aut alio ejus virtutem ha-
bente, est in statu damnationis saltem pro-
pter originale, sive sit adultus, sive non.
Sed et aliam damnationem exspectat qui
originali superaddit actuale. Et ille qui
jam renatus est, non potest esse quin de-
terminate sit in statu salutis, aut in statu
damnationis. Aut enim est in caritate, et
ita est in statu salutis; aut non est in ca-
ritate, et sic est in statu damnationis. — Et
si objiciatur, quod Judæus mox baptiza-
tus, non est in statu damnationis, quia
in Baptismo purgatus est et caritatem
sortitus; nec in statu salutis, quoniam
nondum agonizavit, nec operatus est bo-
II Tim. II, 5. na : non autem coronabitur nisi qui legi-
time certaverit. Dicendum, quod quamvis
non agonizavit in se et per se, agonizavit
tamen in capite suo et per illud, id est
in Christo et per Christum : quod suffi-
cit quando non superest tempus agoni-
zandi in propria persona, in qua sine ca-
ritate et gratia Christi non potest quis
meritorie operari. Hæc idem.

Porro Thomas : Virtus, inquit, essenti-
A am sequitur; ideo secundum diversitatem
naturarum diversa est facultas ad operan-
dum. Quod quidam non attendentes, ope-
rationem liberi arbitrii operationemque
naturalium rerum pari modo determina-
verunt, putantes quod sicut lapis naturali-
ter et necessario nisi impediatur, descendit
deorsum, sic homo necessario operationes
suas exerceat secundum congruentiam ali-
cujus naturæ exsistentis in ipso. Et quia
in homine est duplex natura : una intel-
lectualis, ex qua inest ei inclinatio ad
B appetendum per se desiderabilia et hone-
sta; alia sensitiva, per quam pronus est
appetere delectabilia carnis : ideo ad hæc
duo respicientes hæretici, ad duas contra-
rias hæreses sunt prolapsi. Nempe Jovinia-
ni, ad intellectualem naturam attendentes,
dixerunt hominem peccare non posse; alii
vero, utpote Manichæi, sensitivam natu-
ram pensantes, quam in se malam esse et
a principio tenebrarum productam fuisse
mentiti sunt, asserebant peccata non posse
vitari : utrique libertatem arbitrii destru-
C entes. Porro Pelagiani, libertatem arbitrii
nimium ampliantes, dixerunt ex ipso pro-
cedere determinationem cujuslibet operis
sui, atque ob id hominem posse per fa-
cultatem liberi arbitrii in quodlibet opus
bonum sine superaddita gratia, etiam in
opus meritorium : non attendentes quod
opus meritorium non determinat genus
actus, sed efficaciam. Genera enim actu-
um distinguuntur secundum diversitatem
objectorum; quumque liberum arbitrium
ad nullum objectum determinatum sit, id-
D eo in quodlibet genus actus ex se potest,
ut facere justa et fortia. Actus vero meri-
torius efficaciam habet excedentem natu-
ralem virtutem, in quantum est efficax ad
illud præmium consequendum quod facul-
tatem excedit naturæ. Hinc ad hoc quod
opus sit meritorium, non potest liberum
arbitrium ex se, nisi elevetur per habitum
qui facultatem naturæ excedit, qui habitus
gratia nuncupatur.

Itaque, secundum fidem catholicam, in
medio contrariarum hæresum est tenden-

dum, ut dicamus hominem per liberum arbitrium bona et mala facere posse, non tamen in meritorium actum exire sine habitu gratiæ : quemadmodum nec sine habitu virtutis acquisitæ potest talem facere actum qualem efficit virtuosus quantum ad modum agendi, quamvis posset per se talem facere quantum ad genus operis; ita ut ly *per se* non excludat causalitatem divinam, secundum quam Deus in omnibus operatur, sed habitum creatum naturalibus additum, sine quo multa bona facere valet homo, quamvis non meritoria. Deus quoque non tantum juvat nos ad bene agendum per habitum gratiæ, sed et intus agendo in voluntate, sicut in re qualibet operatur, imo et foris auxilia atque occasiones præbendo ad bene agendum; et sine his omnibus nemo bene facere valet. — Hæc Thomas in Scripto.

Ubi et consequenter respondet ad istud, an homo sine gratia possit vitare peccata : Dicunt quidam, quod homo secundum naturalem suam virtutem ita est conditus, ut possit peccata vitare; sed ipsa natura per peccatum ita est immutata, ut homo in peccato exsistens, peccatum vitare non valeat, imo in aliud præcipitetur, nisi per gratiam liberetur. Verum ne videantur ponere peccatum omnino necessarium, addunt quod homo in mortali exsistens, potest hoc seu illud, non tamen omnia devitare, sicut de venialibus dicitur. Hæc autem opinio falsa videtur. Primo, quia peccatum naturalia non tollit, sed minuit. Hinc quod ad naturam rationalis potentiæ pertinet, homo per peccatum amittere nequit, quamvis infirmetur in illo. Quumque libera electio atque spontanea fuga mali seu boni, ad naturam liberi arbitrii spectet, non subtrahitur homini per peccatum facultas fugiendi peccatum, sed solum minuitur, ita quod post peccatum difficulter vitat quod ante faciliter vitare valebat. Nec simile est de venialibus, quia in illis non requiritur deliberatio seu consensus perfectus, quemadmodum in mortalibus. Ideo sicut homo potest vitare hoc,

A ita et aliud quodlibet. Nec dici potest, quod ad tempus vitet, non diu : quoniam liberum arbitrium ad tempus resistendo peccatis, non efficitur infirmius ad resistendum deinceps, sed fortius.— Hinc dicendum cum aliis, quod vitare peccatum intelligi potest dupliciter : primo, de peccato commisso; secundo, de committendo. Si de commisso, sic homo in mortali exsistens, non potest sine gratia vitare peccata : quia non potest se a præterito peccato absolvere, nec a reatu culpæ, nisi per gratiam B liberetur. Et in hoc deliravit infelix Pelagius, putans hominem propriis viribus atque operibus se posse a præteritis peccatis satisfaciendo absolvere. Peccatum vero committendum potest homo vitare sine gratia, quantumcumque in mortali exsistat, si per gratiam intelligatur habitus supernaturalis infusus, non divina voluntas, qua omnia bona causantur malaque repelluntur.

Ex his patet responsio ad hoc, an homo sine gratia queat præcepta implere. Et- C enim de præceptis possumus loqui dupliciter : primo, quantum ad illud quod directe cadit sub præcepto; secundo, quantum ad intentionem legislatoris. Directe autem sub præcepto cadit actus virtutis quantum ad substantiam operis, et non quantum ad modum agendi, quem circa ipsum ponit virtus. Hoc quippe alicui directe præcipitur quod statim in ipso est ut faciat illud. Non autem est in homine ut faciat actum virtutis eo modo quo virtuosus facit, priusquam virtutem habeat infusam D vel acquisitam. Porro intentio legislatoris est, ut secundo dicitur Ethicorum, cives facere bonos, et per assuefactionem operum quæ jubentur, inducere ad virtutes. Cui consonat illud Apostoli ad Timotheum : Finis præcepti est caritas de corde I Tim. I, 5. puro; quia ad hoc data sunt legis præcepta, ut homines in dilectione Dei et proximi instituantur. Hinc intentio legislatoris est, ut non solum hæc opera fiant, sed etiam ut ex caritate agantur. Itaque respondendum, quod præcepta legis quan-

tum ad id quod directe sub præcepto cadit, potest quis per liberum arbitrium adimplere sine gratia gratis data aut gratum faciente, si gratia capiatur pro habitu infuso; sed quantum ad legislatoris intentionem, sine gratia nequeunt adimpleri, quoniam caritas ex sola infusione habetur. Hinc hæreticus deliravit Pelagius, dicens simpliciter præcepta legis sine gratia posse servari. — Hæc Thomas in Scripto. Cujus positio quantum ad primum istorum, a positione discordat Henrici, cui favere videtur illud Gregorii : Peccatum quod per pœnitentiam non deletur, suo mox pondere trahit ad aliud.

Denique de his videtur Thomas alibi aliter conscripsisse, nempe in prima secundæ, quæstione centesima nona : Natura, inquit, hominis dupliciter potest considerari : uno modo in sua integritate, sicut fuit in statu innocentiæ in primo parente; secundo, ut est corrupta in nobis. Et utroque modo indiget divino auxilio ad volendum et faciendum quodcumque bonum, sicut primo movente, eo modo quo Deus operatur omnia in omnibus. Sed in statu naturæ integræ, quantum ad sufficientiam virtutis operativæ, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suæ naturæ proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitæ, non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusæ. Porro in statu naturæ corruptæ deficit homo ab hoc, ita quod per naturalia sua non possit totum hujusmodi bonum implere. Verumtamen, quia natura humana non est per peccata totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturæ privetur; potest quidem adhuc in statu naturæ corruptæ, per virtutem suæ naturæ aliquod agere bonum, ut domum ædificare, vineamque plantare, et consimilia agere; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat : quemadmodum homo infirmus potest per se aliquem motum habere, non tamen potest perfecte moveri motu hominis sani, nisi sanetur. Sic ergo virtute gratuita superaddita virtuti naturæ indiget homo in statu naturæ integræ, quantum ad unum, videlicet ad volendum et operandum bonum supernaturale; in statu vero naturæ corruptæ, quantum ad duo, utpote ut sanetur, et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius quoque in utroque statu indiget homo divino auxilio, quo moveatur ad bene agendum. — Hæc Thomas in Summa, de hoc an homo possit velle et facere bonum absque gratia.

(art. 2.) (I Cor. XII, 6.)

Demum, de hoc, an possit præcepta legis sine gratia adimplere, scribit ibidem : Implere præcepta Dei contingit dupliciter. Primo, quantum ad substantiam operum : sicque in statu naturæ integræ potuit cuncta legis mandata implere, alioqui non potuisset in statu innocentiæ non peccare, quum nil aliud sit peccare quam Dei præcepta violare; in statu vero naturæ corruptæ non potest homo omnia divina implere præcepta sine gratia sanante. Secundo, quantum ad modum, ut scilicet fiant ex caritate : sicque in nullo statu hoc fieri valet sine gratia gratificante, sine qua nec caritas potest inesse. Indiget itidem homo in statu utroque, auxilio Dei moventis ad mandata implenda. Nihilo minus possumus aliquo modo Dei præcepta implere etiam modo secundo, in quantum hoc possumus Deo nobis auxiliante, qui certissime auxiliatur facientibus quod in ipsis est. Unde tertio dicitur Ethicorum : Hoc dicimur posse, quod possumus per nostros amicos. Et ita intelligitur illud Hieronymi, quod Deus non præcepit nobis quidquam impossibile. Nam et Hieronymus addit ibidem : Sic liberum arbitrium confitemur, ut nos Dei auxilio indigere jugiter fateamur. — Nec obstat præhabitis, quod homo dicitur dominus actuum suorum. Hoc etenim dicitur propter deliberationem rationis, quæ flecti potest ad partem utramque. Sed quod deliberet vel non deliberet, si etiam hujus sit dominus, oportet quod hoc fiat per deliberationem præcedentem; et quum hoc non procedat

(art. 3.) (art. 2.)

in infinitum, oportet ad hoc finaliter devenire, quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo principio exteriori quod est supra mentem humanam, puta a Deo, ut etiam probat Philosophus libro de Bona fortuna. Hæc Thomas in Summa.

Concordat Petrus responsionibus Thomæ in Scripto. Narrat tamen utramque opinionem de hoc, an homo possit sine gratia facere bona; et magis declinat ad illam quæ habetur in Scripto Thomæ, addens quod aliqui dicunt hominem non posse facere bona meritoria nisi ex gratia gratum faciente, nec opera bona ex genere nisi ex gratia gratis data. Quæ responsio quanto brevior, tanto obscurior.

Porro Richardus respondendo ad istud, an homo valeat vitare casum in novum peccatum mortale, sequitur positionem supra ex Henrico narratam. Respondendo autem ad id, an sine gratia possit implere præcepta, sequitur responsionem Thomæ in prima secundæ.

p 355 A et s.

Summ. th. 2a part. q. 105. Quæ item Albertus circa hanc scribit distinctionem, satis inducta sunt et expressa quantum ad præsentem spectat materiam. Aliqua vero addit de erroribus Joviniani, etiam in hoc quod matrimonium prætulit virginitati (quod alibi habet locum), et recitat qualiter S. Hieronymus contra Jovinianum inter cetera induxit auctoritatem Theophrasti philosophi, qui in libro qui dicitur aureolus (vel in libro de Nuptiis) scripsit quod sapienti non est uxor ducenda, quoniam plurima affert impedimenta in spiritualibus philosophiæque studiis. Verum hæc super quartum habent locum.

Insuper Bonaventura : Mandata, ait, quantum ad genus operis, impleri queunt per gratias gratis datas, sicut mandatum de adoratione unius Dei per fidem; mandatum quoque de honoratione parentum per naturalem pietatem. — Si autem quæratur, an liberum arbitrium absque omni gratia gratum faciente possit a culpa resurgere; dicendum, quod de hoc aliter senserunt philosophi, aliter hæretici, aliterque Catholici. Philosophi namque, ignorantes qualiter per peccata offendatur divina majestas, minuatur potentiarum habilitas, ac lædatur natura peccantis, dixerunt quod homo per exercitationes justus poterat effici, sicut per inordinationem factus erat injustus. Hæretici autem, aliquid fidei cognoscentes, non tamen considerantes qualiter natura vitiis infirmetur, dixerunt liberum arbitrium sine gratia posse a culpa resurgere, atque a vitiis abstinere. Catholici vero, desuper illustrati, scientes Deum per peccata offendi, naturam lædi et damnificari, dum homo se transfert de obsequio Dei ad jugum diaboli, fassi sunt liberum arbitrium sine gratia non posse a culpa resurgere. — Si denuo quæras, an liberum arbitrium sine gratia possit tentationi resistere; dicendum, quod tentationi resistere, est ei non consentire : quod potest homo per gratiam gratis datam; tentationem vero superare, est ei sic reluctari quod effectus sibi contrarius obtinetur. Tentator namque intendit hominem a virtutibus impedire, Dei inimicum efficere, atque perpetuæ damnationi immergere. Ideo tentationum victoriam adipisci, est eis sic dissentire quod tentatus in virtutibus crescit, Deo plus placet, finaliterque salvatur : quod constat sine gratia gratum faciente non posse compleri. Ideo sine ea non valemus tentationis triumphum acquirere. Hæc Bonaventura. — Concordant Thomas, Richardus, et alii.

## QUÆSTIO II

Amplius quæritur, **An homo sine gratia possit se ad gratiæ infusionem disponere.**

Videtur quod sic, quia si facit homo quod in se est, Deus non deserit eum, sed gratiam infundit. Hinc quoque hoc ipsum insinuans Scriptura, hortatur : Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis. *Jacob.* IV, 8.

Ad hoc Bonaventura respondet : Vix aut nunquam libertas arbitrii destituitur omni gratia gratis data, per quam hic intelligitur omne quod superadditur naturalibus, adjuvans aliquo modo ac præparans voluntatem ad habitum usumve gratiæ : sive sit habitus, ut timor servilis, aut ingenita pietas; sive actus divinus, ut allocutio interior excitans animum hominis ad conversionem. Et vix aliquis sine his invenitur; nec sine hujusmodi gratia aliquis se disponit (imo nec disponere potest) ad gratiam gratum facientem, ut expresse ait Bernardus in libro de Libero arbitrio, capitulo decimo tertio : Conatus (inquiens) liberi arbitrii ad bonum sunt cassi, si a gratia non juventur; et nulli, si non excitentur. Dicendum igitur, quod gratia gratum faciens necessario prærequirit dispositionem gratiæ gratis datæ. Cujus ratio est, quia quum gratia gratum faciens sit quid divinum, supra liberum arbitrium et supra judicatorium naturale exsistens, ideo nunquam assurgit liberum arbitrium ad ipsam cognoscendam, appetendam aut petendam, nisi desuper excitetur per gratiam gratis datam. Quæ quum omnibus præsto sit, Dominus in Scripturis dicit, *Is.* XLV, 22. Convertimini ad me, quasi in nobis sit converti ad ipsum, videlicet præsupposito hujuscemodi gratiæ dono; et qui agit quod in se est, habet in promptu hoc donum, et per illud gratiam gratum facientem sortitur. Hæc Bonaventura.

Hinc Thomas : Gratia, inquit, Dei dupliciter sumitur. Primo, pro divina providentia gratis omnibus providente. Secundo, pro dono habituali in mente recepto. Et certum est quod sine gratia primo modo sumpta, nullus se possit ad gratiam gratum facientem disponere. Ut enim octavo Physicorum ostenditur, mutatio voluntatis effici nequit sine aliquo movente per modum excitantis : omnem etenim motum necesse est moveri ab aliquo. Nec refert quidquid sit illud quod hujus variationis præbet occasionem, excitando videlicet voluntatem, sive sit admonitio hominis, sive A ægritudo corporis, aut aliquid hujusmodi : quæ omnia constat divinæ providentiæ esse subjecta atque in bonum electorum ordinata. Hinc quidquid excitat hominem ad emendationem et gratiæ salutaris susceptionem, gratia gratis data potest vocari; nec sine ea quis præparat se ad gratiam obtinendam, etiamsi dicatur gratia gratis data motus liberi arbitrii quem Deus causat in nobis, quo præparamur ad gratiam gratum facientem.

Porro si gratia capiatur pro dono habi- B tuali infuso, tunc est de isto duplex opinio. Una, quod sine lumine menti infuso quod et donum gratiæ nuncupatur, nemo se valet ad gratiam gratum facientem præparare. Sed hoc non videtur, quoniam præparatio ad gratiam non est per actus ipsi gratiæ adæquandos æqualitate proportionis, quemadmodum meritum æquatur præmio : ideo non oportet præparationem hanc fieri per actus naturam transcendentes humanam. Quemadmodum enim natura humana se habet in potentia materiali ad C gratiam, sic virtutum naturalium actus se habent ut dispositiones materiales ad ipsam : propter quod non exigitur ad præparationem hanc aliquod gratiæ lumen præcedens. Imo secundum hoc videtur esse processus in infinitum, quia nec illud lumen daretur nisi præparanti se ad illud, alias cunctis daretur : quod non potest intelligi, nisi forsan gratia gratis data dicatur naturale lumen rationis, quod ad naturalia, non ad gratuita pertinet dona, nisi large accepta. Si autem gratia talis gratis D data indiget præparatione, redibit quæstio de ista præparatione, utrum homo possit in eam ex se vel non : sicque ibitur in infinitum, aut erit devenire ad aliquam gratiam ad quam homo per se præparare se potest; nec est ratio efficax, quare hoc magis sit in gratia una quam alia. Hinc aliis consentiendo, dicimus quod ad gratiam gratum facientem habendam homo ex solo libero arbitrio præparare se valet. Faciendo namque quod in se est, gratiam a Deo consequitur : hoc autem solum in

nobis est, quod in potestate constitutum A est nostri liberi arbitrii.

Nec his obviat, quod homo non potest se ad gratiam præparare, nec aliquid boni facere sine Dei auxilio, propter quod exorandus est Deus ut nos ipsos et alios ad se dignetur convertere. Etenim non oportet quod illud auxilium semper sit per habitum infusum, sed potest esse per multa quæ exterius occasio sunt salutis, atque per interiorem actum quem Deus causat in nobis. Denique etiam ad fidem aliquis præparare se potest per id quod in natu- B rali est ratione. Unde dicitur, quod si aliquis in barbaris nationibus natus, quod in se est faciat, Deus sibi revelabit id quod necessarium est saluti, inspirando, aut docentem mittendo. Ideo non oportet quod fidei habitus præparationem præcedat ad gratiam gratum facientem, sed simul præparare potest se homo ad fidem et gratiam aliasque virtutes. — Hæc Thomas in Scripto. Quæ rite intellecta non discrepant a Bonaventura.

Præterea in prima secundæ, quæstione C art. 6. centesima nona : Duplex est, ait, præparatio voluntatis humanæ ad bonum. Una qua præparatur ad bene operandum et ad Deo fruendum : quæ præparatio fieri nequit sine habituali gratiæ dono, quod sit principium meritorii actus. Alia ad obtinendum habitualis gratiæ donum : ad quam non oportet præsupponere aliquod habituale donum in anima, quia procederetur in infinitum; sed oportet præsupponi auxilium gratuitum Dei interius mentem moventis, seu bonum propositum inspirantis. D His quippe duobus modis divino indigemus auxilio. Quod vero indigemus auxilio isto, hinc constat : quum enim omne agens agat propter finem, oportet quod omnis causa convertat suos effectus ad finem ipsorum ; quumque secundum ordinem agentium sive moventium ordo sit finium, oportet quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad proximum autem finem per motionem alicujus inferiorum moventium : quemadmodum miles convertitur ad quærendam victoriam ex motione ducis exercitus, ad sequendum vero vexillum alicujus aciei ex motione tribuni. Sicque ex motione Dei primi motoris, omnia convertuntur in ipsum secundum communem boni intentionem, per quam unumquodque secundum suum modum intendit Deo assimilari. Propter quod S. Dionysius libro de Divinis nominibus loquitur, quod Deus cap. I, IV, XI. convertit omnia ad se ipsum. Homines vero electos et prædestinatos convertit ad se, tanquam ad finem beatificum specialem : ideo, quod homo convertatur ad Deum, non potest esse nisi a Deo ipsum convertente : et hoc est se ad gratiam præparare. Hæc idem in Summa.

Concordat Petrus : Dispositio (dicens) ad gratiam duplex est. Una remota, per quodcumque opus de genere bonorum; talique dispositione potest se homo per se ipsum disponere. Alia dispositio est propinqua, etc., ut supra in Bonaventura. — Idem Richardus.

Insuper Durandus hic recitat præinductam Thomæ responsionem ex Summa, et addit : Alii dicunt, quod si speciale adjutorium vocetur immediata motio voluntatis a Deo, sine tali adjutorio potest se homo præparare ad gratiam : quoniam illud bonum quod habet ordinem immediatum ad gratiam, præparatorium est ad eam; hoc autem est bonum moris, in quod potest homo sine hujusmodi motione Spiritus Sancti. Si vero speciale adjutorium appelletur specialis providentia, quam Deus habet de his qui hereditatem capiunt sa- *Hebr.* I, 14. lutis : sic prædestinati interdum peccantes, nequeunt ad gratiam se præparare sine Dei adjutorio speciali. Quemadmodum enim sub generali ordine divinæ providentiæ quam habet Dominus de omnibus rebus, cadit quidquid promovet rem in finem ; ita sub ordine providentiæ specialis quam habet de electis, cadit quidquid promovet eos ad salutem, sive sit exterior admonitio, sive infirmitas corporis. Et si hoc dicatur gratia, non potest

se homo sine gratia ad gratiam præparare. A Nam et infimum agens potest ad supremum finem disponere. Hæc Durandus.

Ad quod poterit responderi, quod infimum agens non disponit dispositione propinqua et immediata, de qua Thomas loqui videtur.

## QUÆSTIO III

Postremo hic quæritur, **An homo in B hac vita sine gratia possit aliquam cognoscere veritatem.**

Videtur quod non, quum de philosophis
*Rom.* I, 19. dicat Apostolus ad Romanos: Deus illis revelavit.

Dicendum, secundum Thomam, quod verorum quædam sunt naturaliter cognoscibilia, naturalique lumini proportionata; et hæc naturaliter queunt cognosci sine altioris luminis infusione. Aliqua vero rationem transcendunt, ut ea quæ sunt fidei futurorumque pure contingentium præ- C cognitio certa; et hæc sine fide et gratia prophetiæ aut revelatione non queunt
*Cf.* p. 126 C et s. agnosci. Verumtamen, sicut præhabitum est, quidam dixerunt intellectum agentem esse substantiam separatam, ut Deum vel intelligentiam, nec intellectum nostrum possibilem aliquid de novo posse intelligere sine irradiatione illius intellectus agentis, sicut nec color potest videri sine lucis perfusione, et ita non posse nos quidquam de novo intelligere sine emissione hujusmodi radii spiritualis, qui est gratia D
p. 127 C'. gratis data. Verum ista opinio reprobata est supra. Intellectusque agens est quædam potentia animæ, ad cujus naturalem cognitionem non oportet concurrere superadditum lumen. Apostolus vero in verbis præallegatis sumit revelationem multum extense, pro quacumque intellectuali manifestatione naturalisque luminis communicatione. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima secundæ, quæstione centesima nona, scribit de hac re parumper profundius, et ni fallor, obscurius: Vide- art. 1.
mus, inquiens, in corporalibus ad omnem motum requiri motum primi moventis, scilicet cœli: ita quod quantumcumque ignis est calidus, non alteraret nisi per cœlestis corporis motum. Et sicut omnes motus corporales reducuntur in motum cœlestis corporis sicut in primum movens corporale; sic omnes motus et actus reducuntur in primum agens et movens simpliciter, quod est Deus. Hinc omnis actio et motio atque cognitio intellectus humani dependent a Deo. Nec potest intellectus in actum procedere, nisi Deo movente, sic quod ad cognitionem cujuscumque veri indiget homo divino auxilio, ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Sed in his quæ naturaliter potest scire, non indiget semper nova illustratione superaddita naturali illuminationi. Hæc Thomas in Summa.

Quibus objici posset, hoc esse articulum Parisiis a domino Stephano episcopo et do- an. 1277.
ctore damnatum, quod ignis non posset incendere stuppam sibi applicatam, motu cœli cessante. Et verum est, quod dominus Stephanus ille fuit post Thomam, et tempore magistri Henrici. Præterea verum est, quemadmodum in prima propositione libri de Causis et in ejus commentario habetur, quod in omni operatione causa prima plus influit, imo intimius et inseparabilius agit, quam quæcumque causa secunda: quod qualiter intelligendum sit, elucidatum est super primum. Unde quod tom. XX, p. 437 D' et s.
S. Thomas hic scribit de motione intellectus humani a Deo ad actum in omni cognitione, certum est posse verificari de generali influentia Dei qua agit in omni agente. In multis autem etiam specialiter et supernaturaliter operatur.

At vero Petrus breviter hic respondet: Duplex est cognitio: una simplex, informis et nuda, ad sciendum, quæ non procedit ex gratia; alia affectiva, ad approbandum seu operandum: hæc est a gratia gratum faciente, aut gratis data. — Hinc secundum Alexandrum, scientia practica

et formata, boni approbativa et amorosa, A procedit ex gratia.

Dictis demum ex Thoma concordat Richardus, dicendo : Est quædam veri cognitio ac boni volitio supra naturam, et quædam infra eamdem; et respectu utriusque cognitionis ac volitionis, indiget mens humana generali motione primi moventis. Quemadmodum enim nulla creatura posset subsistere nisi conservaretur virtute primi entis, sic conservata operari non posset nisi virtute primi moventis. Hæc est generalis influentia primi agentis, sine B qua nulla creatura procedere valet in actum : ultra quam necessarium nobis est supernaturale adjutorium Dei in cognitione veri dilectioneque boni quæ naturalem facultatem transcendunt, etc., ut supra in Thoma.

Durandus demum hic aliqua scribit : Si accipiatur (inquiens) gratia pro habituali dono, aut illud erit gratum faciens, aut gratis datum. Si gratum faciens, sic sine gratia possumus quodcumque verum intelligere : quia talis gratia vel est idem C quod caritas, vel non est sine caritate; sed sine caritate possumus quodcumque verum intelligere : ergo et sine tali gratia. Hæc Durandus.

In quibus primo erroneum est quod dicit, gratiam non esse donum habituale creatum, ut supra ostensum est. Secundo quod dicit, gratiam si est, esse in voluntate : quod quamvis aliqui dicant, verius tamen putatur quod sit in essentia animæ, prout diffuse probatum est. Tertio quod dicit, perfectionem prioris non dependere a perfectione posterioris. Cognitio enim intellectus informis est imperfecta et nuda, nec meritoria nisi per caritatem formetur et perficiatur. Accidens quoque, ut scientia, virtus et consimilia, quædam sunt perfectiones et ornamenta substantiæ seu animæ, quæ non est ipsis posterior. — Alia quædam scribit Durandus contra præallegatos doctores, ut quod homo consentire possit his quæ sunt fidei sine habitu fidei : sicut hæreticus discedens in uno articulo fidei, credit in aliis. Verum hæc et consimilia impertinentia sunt, nec contra mentem doctorum, quia æquivoce sumitur credere : quod si proprie capiatur, certum est quod sit elicitus fidei actus, ipsamque fidem præsupponens.

Dist. xxvi, q. 1.

Ibid. q. 2.

# DISTINCTIO XXIX

## A. *Utrum homo ante peccatum eguerit gratia operante et cooperante.*

POST hæc considerandum est, utrum homo ante peccatum eguerit gratia operante et cooperante. Ad quod breviter dicimus, quia non cooperante tantum, sed etiam operante gratia indigebat, non quidem secundum omnem operandi modum operantis gratiæ : operatur enim liberando et præparando voluntatem hominis ad bonum. Egebat itaque homo ea, non ut liberaret voluntatem suam, quæ peccati serva non fuerat, sed ut præpararet ad volendum efficaciter bonum, quod per se non poterat. Non enim poterat bonum mereri sine gratia, ut Augustinus in Enchiridio evidenter tradit : Illam (inquit) immortalitatem, in qua poterat non mori, natura humana perdidit per liberum arbitrium; hanc vero in qua non poterit mori, acceptura est per gratiam, quam fuerat si non peccasset acceptura per meri-

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 7.

Aug. Enchirid. c. 106.

tum; quamvis sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset, quia etsi ipsum peccatum in solo erat arbitrio constitutum, non tamen justitiæ habendæ vel retinendæ sufficiebat liberum arbitrium, nisi divinum præberetur adjutorium. Ecce his verbis satis ostenditur, quod ante peccatum homo indigebat gratia operante et cooperante. Non enim habebat quo pedem movere posset sine gratiæ operantis et cooperantis auxilio; habuit tamen quo poterat stare.

### B. *Quod homo ante lapsum virtutes habuerit.*

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 7.

Præterea quæri solet, utrum homo ante lapsum virtutem habuerit. Quibusdam videtur, quod non habuerit, id ita probare conantibus : Justitiam, inquiunt, non habuit, quia præceptum Dei contempsit; nec prudentiam, quia sibi non providit; neque temperantiam, quia aliena appetiit; neque fortitudinem, quia pravæ suggestioni cessit. Quibus respondentes, dicimus eum quidem non tunc habuisse has virtutes quando peccavit, sed ante, et tunc amisisse. Quod multis Sanctorum testimoniis comprobatur. Ait enim Augustinus in quadam homilia : Adam, perdita caritate, malus inventus est. Item : Princeps vitiorum dum vidit Adam de limo terræ ad imaginem Dei factum, pudicitia armatum, temperantia compositum, caritate splendidum, primos parentes illis donis ac tantis bonis exspoliavit, pariterque peremit. De hoc eodem Ambrosius ad Sabinum ait : Quando Adam solus erat, non est prævaricatus, quia ejus mens Deo adhærebat. Super psalmum quoque dicit, quod homo ante peccatum beatissimus auram carpebat ætheriam. Sed quomodo sine virtute beatissimus erat ? Augustinus quoque super Genesim, dicit Adam ante peccatum spirituali mente præditum fuisse. Non est ergo dubitandum hominem ante peccatum virtutibus fulsisse, sed illis per peccatum exspoliatum fuisse.

Aug. Contra Judæos, de Symbol. c. 2.

Ambros. Epist. 49, n. 2. In ps. 118 sermo 4, n. 3.

Aug. de Genesi ad litt. lib. XI, n. 60.

### C. *De ejectione hominis de paradiso.*

Hugo, ubi supra. *Gen.* III, 22, 23.

In illius quoque peccati pœnam ejectus est de paradiso in istum miseriarum locum, sicut in Genesi legitur : Nunc ergo, ne forte mittat manum suam et sumat de ligno vitæ et comedat et vivat in æternum, emisit eum Deus de paradiso voluptatis. His verbis insinuari videtur, quod nunquam moreretur, si postea de illo ligno sumpsisset.

### D. *Quomodo intelligendum sit illud : Ne sumat de ligno vitæ et comedat et vivat in æternum.*

Hugo, ubi supra. *Rom.* VIII, 10.

Sed quia per peccatum jam mortuum corpus habebat, illa verba ex tali intellectu accipi possunt. Deus modo irati loquens, de homine superbo ait : Videte ne forte mittat manum suam, etc., id est, cavete, vos angeli, ne comedat de ligno vitæ, quo indignus est; de quo, si perstitisset, comederet et viveret in æternum; sed modo

propter inobedientiam indignus est comedere. Et sicut verbo dixit, ita opere exhibuit. Emisit enim eum Deus de paradiso voluptatis in locum sibi congruum, sicut plerumque quum malus inter bonos vivere cœperit, si in melius mutari noluerit, de bonorum congregatione pellitur, pondere pravæ consuetudinis pressus.

### E. *De flammeo gladio ante paradisum posito.*

Ne vero ad illud posset accedere, collocavit Deus ante paradisum Cherubim, et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitæ. Quod juxta litteram potest hoc modo accipi : quia per ministerium angelorum ignea custodia ibi constituta fuit. Hoc enim per cœlestes potestates in paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium ibi esset quædam ignea custodia; non tamen frustra, sed quia aliquid significat de paradiso spirituali. Cherubim enim interpretatur plenitudo scientiæ, hæc est caritas, quia plenitudo legis est dilectio. Gladius autem flammeus pœnæ temporales sunt, quæ versatiles sunt, quia tempora volubilia sunt. Illa ergo ad custodiam ligni vitæ ideo posita sunt ante paradisum, quia ad vitam non reditur nisi per Cherubim, scilicet plenitudinem scientiæ, id est caritatem, et per gladium versatilem, id est tolerantiam passionum temporalium.

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 7. *Gen.* III, 24. *Rom.* XIII, 10.

### F. *An homo ante peccatum comederit de ligno vitæ.*

Potest autem quæri, utrum de ligno vitæ ante peccatum comederit homo. De hoc Augustinus in libro de Baptismo parvulorum sic ait : Recte profecto intelliguntur primi homines ante malignam diaboli persuasionem abstinuisse a cibo vetito, atque usi fuisse concessis. His verbis ostenditur, quod de ligno vitæ ante peccatum sumpserint : quibus præceptum erat, ut de omni ligno paradisi comederent nisi de ligno scientiæ boni et mali.

Hugo, ubi supra. Aug. de Peccat. merit. lib. II, n. 35. *Gen.* II, 16, 17.

### G. *Quare non sunt facti immortales, si comederunt de ligno vitæ.*

Quare ergo perpetua soliditate et beata immortalitate vestiti non sunt, ut nulla infirmitate vel ætate in deterius mutarentur? Hanc enim virtutem naturaliter illud lignum habuisse dicitur. Sed forte hoc non conferebat, nisi sæpe de illo sumeretur. Potuit ergo fieri, ut de illo sumeret semel et non sæpius : qui per aliquam moram in paradiso fuisse intelligitur, quum Scriptura dicat eum ibi soporatum fuisse, quando costa de latere ejus assumpta est et inde formata mulier, et animalia ante eum ducta, quibus nomina imposuit.

*Ibid.* 19-22.

## SUMMA

## DISTINCTIONIS VICESIMÆ NONÆ

SUPERIUS cœpit Magister tractare de primis parentibus, et occasione hinc sumpta, induxit tractatum de his quæ communiter genus concernunt humanum, videlicet : de potentiis animæ, præsertim de libero arbitrio, de gratia et virtutibus. Nunc redit ad pertractandum de pertinentibus ad primos parentes, de quibus aliquas inserit quæstiones : an indiguerint gratia tam operante quam cooperante, an etiam virtutes eis concreatæ fuerint. Insuper tractat de pœnis originale peccatum secutis, utpote : de ejectione eorum ex paradiso, et justa eorum irrisione ac prohibitione reditionis in paradisum. Ultimo quærit, an primi parentes ante transgressionem usi sint fructu arboris vitæ : et si sic, cur ex illius esu non fuerunt immortalitatem adepti.

## QUÆSTIO PRIMA

CIrca hæc multa quæruntur, quorum quædam jam supra sunt expedita, videlicet : an primi parentes fuerunt creati in scientiis atque virtutibus, et item in gratia, et de multiplici perfectione eis per creationem collata. Patuit quoque quod per naturalia sine supernaturalibus charismatibus gratiæ nec mereri potuerunt, neque salvari.

dist. XXIII, q. 2, 3 ; XXIV, q. 1. — dist. XXVIII, q. 1.

Sed ultra nunc quæritur, **An major fuisset perfectio parentum primorum et posterorum ipsorum, si in paradiso sine transgressione mansissent, quam fuit post transgressionem.**

Circa hoc Alexander plurima sciscitatur. Primo, an habuerunt fidem. Sed quum fuerint viatores fideles, certum quod fidem habuerunt, imo et fidem formatam, quoniam caritatem ante lapsum habebant, et erant in statu merendi.

A

Secundo, an habuerunt universitatem virtutum. Videtur quod sic, quia secundo libro asserit Damascenus : Deus fecit hominem omni virtute circumdatum, et omnibus bonis ornatum. Præterea, sicut tunc abundavit Adam scientia præ omnibus nobis, sic et virtute : ergo fuit in ipso abundantia major virtutum tunc, quam postea in ipso aut aliis. Rursus, virtutes concatenatæ dicuntur : ergo si habuit unam, habuit universas; et tanto perfectius, quanto in ipso vivacior fuit natura, et ab interiori pronitate corruptionis et fomite purior atque immunior.

B

Ad hoc respondendum, quod quum fit comparatio multitudinis donorum gratiæ ad statum naturæ lapsæ et statum naturæ institutæ, hoc potest intelligi vel de donis gratiæ gratis datæ, vel de donis gratiæ gratum facientis. Si intelligatur de donis gratiæ gratis datæ, sic se habent sicut excedentia et excessa, quoniam aliqua dona gratiæ gratis datæ habuit Adam in statu primo, utpote immortalitatem et impassibilitatem, quæ non habuit aliquis posterorum ipsius. Aliqua quoque dona gratiæ gratis datæ habuerunt posteri ejus, quæ ipse non habuit, ut sunt gratia sanitatum, operatio virtutum, genera linguarum. Ratio autem hujus diversitatis est, quod alia dona competebant statui illi, alia isti. Si autem loquimur de donis gratiæ gratum facientis, quum dona illa connexionem habeant quantum ad habitus, et quantum ad actus qui perfectionis sunt : sic concedendum quod in multitudine æquali fuerunt in primo homine et ejus posteritate; et hoc dico, quantum ad habitus et actus qui perfectionis sunt; quantum vero ad actus qui habent imperfectionem annexam, non fuerunt in Adam in statu primo. Nempe ut quartodecimo de Trinitate loquitur Augustinus, virtutes alios actus habebunt in patria, quam habent nunc in via. Actus namque prudentiæ ibi erit, nullum bonum Deo præferre neque æquare; actus forti-

C

D

tudinis ibi erit, Deo firmissime adhærere; temperantiæ, nullo defectu noxio delectari. Hos eosdem actus et usus habuerunt in primis parentibus ante lapsum, quamvis non ita perfecte sicut in patria. — Si autem objiciatur, quod non habuerunt virtutes pœnitentiæ et perseverantiæ; dicendum, quod pœnitentia reducitur ad virtutem justitiæ. Quum enim sit de speciebus justitiæ, statu exsistente naturæ lapsæ actus ejus est dolere de peccato, qui non ante fuisset; sed actus ejus in statu innocentiæ fuisset, Deo regenti esse subjectum. Perseverantia demum accipitur primo modo pro proposito perseverandi in bono, et ita est virtus vel dispositio virtutem inseparabiliter consequens; secundo, pro continuatione in bono usque in finem, et ita non dicit habitum, sed actum quem primus homo non habuit. — Hæc Alexander.

Insuper quærit, an virtutes in statu innocentiæ habuerunt tantam efficaciam promerendi ut modo. Dicendum, quod secundum Hugonem, divinæ dispensationis ordo et ratio hoc poposcerunt, quod sicut ab initio, tempore procurrente, magis ac magis adventus Salvatoris appropinquavit, sic semper magis ac magis effectus salutis cresceret atque cognitio veritatis. Major autem effectus est ex majori efficacia gratuitorum, secundum comparationem personæ ad personam, aut status ad statum. Si primo modo, sic se haberent sicut excedentia et excessa: probabiliter quippe præsumi potest, quod post lapsum quidam fuerunt qui gratiam habuerunt majorem et in meritis efficaciorem, quam aliqui qui fuissent in statu innocentiæ, si status ille perseverasset; aliqui vero minorem: sicut et creditur de personis Mosaicæ ac evangelicæ legis. Si secundo modo, id est, si generaliter comparetur status ad statum, ad hoc concurrit consideratio duplex: quoniam gratia seu virtutes possunt considerari, vel in comparatione ad eos qui eas habuerunt, seu quos perficiunt et informant, hoc est ad suscipientes; vel con-

A siderantur in se seu secundum se. Si considerentur per comparationem ad suscipientes, quia efficacia gratiæ ac virtutum major est ex idoneitate suscipientis, quæ idoneitas est ex consentaneitate voluntatis et promptitudine obediendi seu subjiciendi se gratiæ atque virtutibus: sic dici potest quod gratia et virtutes efficaciores erant in statu innocentiæ. Si vero considerentur gratia et virtutes secundum se, sic non est usquequaque certum in quo statu Deus contulerit majorem efficacioremve gratiam, eo quod magnitudo

B gratiæ distributæ et efficacia virtutum attenditur secundum discretionem distribuentis, quæ nostram latet notitiam, et item secundum præparationem majorem ex parte suscipientis. Verumtamen pie et non improbabiliter supponendum est, quod majora munera gratiæ ac virtutum largitus est homini lapso, quam dedisset homini, si in statu innocentiæ permansisset: tum quia post lapsum homo magis indiguit; tum quia condecuit Deum de malo majus

C bonum elicere, quam sit illud bonum quod malum tollit seu adimit. Hinc sequitur, quod majora efficacioraque dona gratiæ post lapsum data sunt homini, præsertim sub evangelica lege, in qua Christus apparet vultui Patris pro nobis. Quod videtur *Hebr.* IX, 24.
insinuari in Joanne, quo legitur: Spiritus *Joann.* VII, 39.
nondum erat datus, quia Jesus nondum erat glorificatus. Hinc protinus post ascensionem dedit præclarissima dona hominibus. Hæc Alexander. *Ps.* LXVII, 19; *Ephes.* IV, 8.

Circa hæc quærit Bonaventura, utrum

D primus homo habuit tot virtutes ante lapsum, quot postmodum. Ad quod respondet per verba jam habita Alexandri, distinguendo de comparatione. — Porro de hoc, utrum dona gratuita fuerint æque efficacia ad merendum ante lapsum ut postea, scribit: Efficacia meriti venit ex tribus, ex difficultate operis, ex promptitudine voluntatis, ex magnitudine caritatis. Difficultas operis multum confert ad meritum, in tantum ut homo qui est multo minoris caritatis quam angelus, mereatur

venire ad sublimitatem angelicam, ut constat ex hoc quod Christus ait de beatissi-
Matth. xi, 11. mo Joanne Baptista : Inter natos mulierum, etc. Non enim est dubitandum, quin Joannes sit exaltatus ad ordines excellentium angelorum; et tamen in hac vita multo minoris exstitit caritatis quam infimus angelorum. Promptitudo etiam vo-
II Cor. ix, 7. luntatis facit plurimum ad hoc (teste Apostolo). Si voluntas prompta est secundum id quod habet, accepta est ad meritum : quantacumque enim sit gratia in homine, nisi voluntas sit gratiæ consentanea, nunquam elicit meritoria opera; et quanto plus voluntas subjacet gratiæ et conformatur, tanto plus in operibus meritoriis exercetur et crescit. Magnitudo insuper caritatis inter omnia principaliter facit ad meritum, quia secundum ipsius quantitatem magis attenditur remuneratio præmii substantialis. Pondus namque amoris valorem meritoriis præstat operibus.

Si igitur fiat comparatio efficaciæ promerendi in donis gratuitis, secundum statum post lapsum, et secundum statum ante lapsum; responderi potest, quod quantum ad operis difficultatem efficaciores sunt virtutes nunc quam tunc : nunc etenim plus impugnatur et impugnando probatur examinaturque virtus quam tunc, ut patet in sanctis martyribus. Quantum vero ad promptitudinem voluntatis, efficaciores fuissent virtutes in promerendo tunc quam nunc, quia voluntas tunc quasi continue fuisset in bonis operibus Deo placentibus, sine retardatione. Atque per istam distinctionem solvuntur varia argumenta quæ hic fieri queunt pro parte utraque. Præterea si quæratur de majoritate efficaciæ ex parte caritatis, dicendum quod aut fit comparatio particularis personæ ad particularem personam, aut status ad statum. Si primo modo, sic haberent se sicut excedentia et excessa. Probabile quippe est, quod quidam post lapsum majoris fuerunt et erunt perfectionis quibusdam qui in innocentiæ statu fuissent, si Adam stetisset ; aliqui vero minoris quibusdam,

A quemadmodum dici solet, dum fit comparatio status legis scriptæ ad statum evangelicæ legis. Si autem comparetur generaliter status ad statum, non videtur omnifarie certum in quo statu Deus gratiam ampliorem contulisset hominibus : quia secundum diversas conditiones reperitur major et minor idoneitas in homine suscipiente, etc., ut supra in Alexandro.

At vero responsio Thomæ ad præinducta a præinductis videtur aliquantulum discrepare : Donorum (inquiens) gratuito-
B rum quædam ordinantur absolute ad perfectionem ejus cui donantur, quædam ad aliorum utilitatem. Utilitas vero quædam est, defectibus proximorum succurrere, sicut per signa infidelitati medetur. Et I Cor. xiv, 22.
quia defectus hujusmodi in primo statu non exstitissent, idcirco nec dona contra eos collata fuissent in illo; dona vero absolute in perfectionem recipientis ordinata, quibus secundum corpus animamve perficitur, ut gratia gratum faciens, caritas, impassibilitas corporis, in statu in-
C nocentiæ amplius abundassent. Sed iste excessus considerari potest dupliciter, utpote intensive et extensive. Et extensive, plura de hujusmodi donis homo in primo statu habuisset. Habuit enim impassibilitatem obedientiamque perfectam virium inferiorum ad rationem, et consimilia quæ in hominibus post lapsum non sunt. Verum est quoque, quod quædam dona sunt post peccatum, quæ imperfectionem habent annexam, quæ vel in primo statu non fuissent, aut si fuissent, secundum
D alium modum ac alios actus fuissent : intelligendo tamen hoc ipsum non de imperfectione quæ naturam consequitur, sed quæ ex peccato est consecuta. Nempe et fides ex sua natura est imperfecta, quum ejus sit per speculum in ænigmate intueri : quod etiam in primo statu homini convenisset, licet vidisset clarius divina. Continentia vero prout includit imperfectionem ex repugnantia passionum, non fuisset in innocentiæ statu, nec pœnitentia ut est virtus specialis, secundum eos-

dem actus ad minus. Porro si iste excessus intensive consideretur, præsertim quantum ad gratum facientia dona, sic considerando seu comparando statum ad statum, communiter homo ante peccatum majori gratia præditus fuisset quam postea. Nihilo minus aliqui post peccatum majorem gratiam habere possunt quam aliqui ante peccatum. Hæc Thomas.

Rationabilior autem videtur responsio Alexandri et Bonaventuræ. Deus etenim copiosiora et eminentiora gratiarum charismata hominibus est largitus virtute et merito suæ incarnationis, virtuosissimæ in mundo hoc conversationis, benedictæque passionis, quam si homo factus non esset. Nec dubium quin homini Christo ac gloriosissimæ Virgini data sit gratia ineffabiliter major, ratione hypostaticæ unionis naturæ humanæ cum Verbo æterno, et generationis Filii Dei ex Virgine alma.

Asserit quoque hic Thomas : Ex quo indigentia dicitur respectu finis, non est dicendum quod homo post peccatum magis indiget gratia quam ante. Illud enim ad quod per se gratia ordinatur, videlicet gloria, super naturales est vires tam ante peccatum quam postea. Sed quantum ad id ad quod gratia per accidens ordinatur, quod est remotio mali, homo plus indiget gratia post peccatum. Per respectum autem ad gloriam attenditur mensura gratiæ, quoniam per majorem gratiam majorem gloriam quis meretur. Non autem attenditur mensura gratiæ per respectum ad remotionem peccati vel infirmitatis, quum minima sufficiat gratia ad delendum universa peccata. Unde non majori gratia indiget homo post peccatum quam ante; sed verum est quod ad plura indiget homo gratia post peccatum quam ante. Hæc Thomas.

Contra quæ objici potest, quod quum gratia directe ordinetur ad gloriam, et gratia, juxta Thomam, major fuisset in statu innocentiæ : ergo gratia illa per peccatum amissa, homo in statu corruptionis magis indiguit gratia; et tanto plus, quanto amplius distabat a gloria, et quanto superiores vires ejus, intellectus videlicet et voluntas, per quas capax est gloriæ, infirmiores factæ fuerunt et pauperiores, utpote gratuitis spoliatæ, atque in naturalibus læsæ. Denique, quamvis minima gratia, sicut et minima caritas, sufficiat ad delendum cuncta peccata, quantum ad necessitatem salutis requiritur, non tamen quantum ad reatum, nec quantum ad expurgationem reliquiarum peccati : sicque magis indiguit gratia post peccatum, tam intensive quam extensive. Et istud affirmant non solum doctores magni scholastici, Antisiodorensis, Alexander, Bonaventura, sed et sancti Patres, Augustinus, Bernardus et Beda. Nec verum apparet, quod indigentia sit tantum vel determinate respectu finis. Indigemus enim etiam cibo, potu et vestibus, sicut et in Canonica S. Jacobi legitur : Indigeant victu quo- *Jacob.* II, 15.
tidiano.

Porro in prima parte Summæ, quæstione nonagesima quinta : Homo, inquit, in statu art. 3.
innocentiæ aliqualiter habuit omnes virtutes. Talis etenim exstitit rectitudo ipsius, quod ratio sua fuit Deo subjecta, inferioresque vires rationi. Virtutes autem non sunt nisi quædam perfectiones quibus anima ordinatur ad Deum, et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis. Hinc rectitudo primi status exegit ut homo universas quodammodo virtutes haberet. Verumtamen virtutes quædam sunt, quæ in sui ratione nullam imperfectionem important, etc., ut supra in Scripto.

De efficacia autem merendi majori, tempore innocentiæ, subdit in Summa : Quan- art. 4.
titas meriti ex duobus pensatur. Primo, ex radice caritatis et gratiæ : cui merito correspondet præmium essentiale. Qui enim ex majori caritate aliquid facit, perfectius Deo fruetur. Secundo, ex quantitate operis : quæ duplex est, utpote absoluta et proportionalis. Vidua enim quæ obtulit *Marc.* XII,
duo æra minuta, minus obtulit quam di- 43.
vites quantitate absoluta; quantitate vero

proportionali obtulit plus quam illi. Et A utrique huic quantitati correspondet præmium accidentale, quod est gaudium de bono creato. Itaque opera hominis in statu innocentiæ efficaciora fuissent ad promerendum primo modo, videlicet quantum est ex radice caritatis et gratiæ, quæ copiosior tunc fuisset; similiter quantum ad absolutam operis quantitatem, quia quum homo majoris tunc esset virtutis, opera fecisset majora. Si autem attendatur quantitas proportionalis, major est ratio meriti post peccatum, propter hominis B imbecillitatem : magis enim excedit parvum opus potestatem ejus qui cum difficultate operatur illud, quam magnum opus potestatem ejus qui sine difficultate operatur. — Hæc idem in Summa, quæ consonant dictis ejus in Scripto. Ideo de utrisque par est judicium.

Albertus autem de his non scribit in ista distinctione, sed supra. *Summ. th. 2a part. q. 90.*

Petrus vero : Verius (inquit) credo, quod dona gratiæ gratum facientis in statu innocentiæ statuque culpæ essent æqualia, C quia secundum essentiam gratiæ mensuratur gloria. Esset autem generaliter æqualis gloria electorum utriusque status : erimus enim æquales angelis sanctis. *Matth. xxii, 30.* Gratia tamen secundum efficaciam major tunc fuisset quantum ad bonum agendum, quia voluntas tunc promptior esset, propter quod frequentius et facilius moveretur in Deum; gratia vero secundum efficientiam contra malum nunc major est, quia in illo statu non essent culpa et pœna. Quemadmodum etiam fuisset æqualis gratia, ita et D æqualis efficacia, quantum ad præmium essentiale, non quantum ad præmium accidentale, quod attenditur penes genus et circumstantias operis, ut præmium aureolæ virginum, doctorum, ac martyrum : nunc quippe major est difficultas in bene agendo ac patiendo, ideo majus est modo præmium accidentale. Hæc Petrus.

Quibus objici potest, quod præmium essentiale non correspondet essentiæ sed efficientiæ gratiæ in bonis. Si ergo in statu innocentiæ fuisset major efficientia gratiæ quam post culpam, ergo et majus præmium essentiale.

Richardus demum præinductas refert opiniones cum suis motivis, ad nullam earum se multum divertens, sed qualiter quælibet probabiliter queat defendi declarans. — Durandus vero sequitur positionem Petri de æqualitate gratiæ in statu utroque, et de inæqualitate efficaciæ ad merendum.

## QUÆSTIO II

AMplius quæritur, **An originale peccatum convenienter punitum sit per ejectionem peccantium de paradiso, et prohibitionem redeundi, ac mortem.**

Videtur quod non, quia ut divus Dionysius loquitur, peccatum non tollit naturalia; sed paradisus terrestris fuit naturalis locus primorum parentum originali justitia ornatorum : ergo per peccatum auferri non debuit. *De Divin. nom. c. iv.* — Secundo, Deus non punit ultra sed citra condignum : ergo unum et simplex peccatum non fuit tam multiplici pœna puniendum.

Ad hoc respondet Albertus : Quemadmodum super Genesim asserit Augustinus, *Summ. th. 2a part. q. 106.* Deus justo judicio ejecit Adam de paradiso in hunc locum miseriæ. Nec derogat his illud Nahum, Non surget duplex tribulatio : *Nahum i, 9.* quia hæc omnia, pro condigna punitione, computantur et sunt unum aggregative, et sicut paradisus fuit congruus locus primorum parentum propter multiplex donum gratiæ eis collatum, sic donis illis amissis inde fuerunt expellendi. Rursus, quum necessitati moriendi essent addicti, non competebat eis mansio paradisi, qui est habitaculum beatorum beatitudine innocentiæ. Denique, ut Sancti super Genesim protestantur, Deus puniendo sic primos parentes, non continuit in ira sua *Ps. lxxvi, 10.*

misericordias suas : quia in ipsa promulgatione pœnæ ejectionis, signavit modum quo possent reverti meliorem ad paradisum, puta cœlestem. Nempe quum Cherubim et flammeum gladium constituit ante paradisum ad custodiendum viam ligni vitæ, per Cherubim, quod interpretatur plenitudo scientiæ, caritas designatur; per flammeum atque versatilem gladium, signantur pœnæ hujus mortalis vitæ, quæ scindunt ut gladius, atque ut flamma exurunt, versatilesque sua variatione consistunt. Hinc quamvis ad litteram fuit ibi angelorum custodia, secundum Augustinum, tamen ipso modo loquendi* misericorditer designavit, quod per temporalium tolerantiam passionum et caritatem, spes sit redeundi ad paradisum supremum. Unde et ignis ibi in specie corporali est constitutus ceu igneus gladius.

[* ponendi]

Præterea si quæratur, an primi parentes ante suam ejectionem comederunt de fructu ligni vitæ : videtur quod sic, quoniam mulier dixit serpenti, De lignis quæ sunt in paradiso vescimur. [*Gen.* III, 2.] Quod si concedatur, quæritur cur per esum primum non fuerint protinus immortalitatem adepti. Ad hoc Magister ex verbis Augustini et Strabi modeste sine temeraria assertione respondet, quod esus fructus illius forsan non contulit immortalitatem, nisi frequenter reiteratus. — Et si objiciatur, quia quod sæpe comestum confert aliquid ut ex sua natura, hoc etiam semel comestum confert idem, quamvis forsitan non in tantum; dicendum, quod solutio Magistri est bona. Et juxta dicta Augustini, Ambrosii, Strabi, ac Bedæ, lignum vitæ habuit hanc virtutem, quod comestum semel aut sæpius præstitit immortalitatem. Sed quod parentibus primis non contulit, secundum Ambrosium in suo Hexaemeron ideo fuit, quoniam Deus prævidit eos casuros, moriendique necessitudinem incursuros. Hinc immortalitatis effectum non senserunt, ne pœna eis comminata a Deo propter peccatum, impediretur per lignum. Dixerat namque eis Deus : Quacumque die come- [*Ibid.* II, 17.]

A deritis ex eo, morte moriemini, id est, moriendi necessitatem incurretis. Hanc responsionem Ambrosii credo ceteris probabiliorem. Si vero sequi quis velit responsionem Magistri sumptam ex Augustino, dicere potest quod lignum vitæ sæpe comestum, fortiorem habuit impressionem quam semel sumptum, idcirco non sequi quod assumit objectio. — Hæc Albertus.

Hinc Thomas : Ad felicitatem, inquit, aliquid pertinet tanquam de substantia ejus, ut visio; aliquid vero per modum B congruentiæ. Sicque sicut beatitudini electorum correspondet cœlum empyreum, sic statui innocentiæ paradisus. Itaque ad illam viæ beatitudinem aliqua tanquam essentialia pertinebant, sicut inferiorum obedientia virium, immortalitas corporis; temperatissimus vero locus, utpote paradisus, per congruentiam quamdam. Ideo, sicut per transgressionem perdidit innocentiæ statum, ita et locum tam tranquillum et gaudiosum. — Impedimenta vero accedendi paradisum, forsitan per flam- C meum gladium designantur. Nam locus ille inaccessibilis præcipue æstimatur, propter intemperatum calorem in intermediis locis. Insuper, quamvis homo ante peccatum de ligno vitæ sumpsisset, non tamen immortalitatem consecutus fuisset, quam fructus illius ligni conferre nequivit nisi frequenter sumptus. Nec enim arbor illa fuit per se causa immortalitatis, sed potius dispositio quædam ad hoc. Dispositio autem non perducit ad effectum nisi multiplicata. Non enim una D applicatio medicinæ per se efficit sanitatem. Hæc Thomas in Scripto. — Concordant Petrus et Richardus.

Qualiter autem mors sit inflicta propter originale peccatum, sequenti distinctione tractabitur.

De his etiam scribit Thomas in secunda secundæ, quæstione centesima sexagesima quarta; in Summa quoque contra gentiles, libro quarto.

Porro Bonaventura : Deus, ait, hominem de paradiso ejecit æquo judicio, ita quod

misericordia fuit ibi admixta, quatenus A
homo in terram hujus miseriæ pulsus, reminiscatur quid peccando amiserit, peregrinum et exsulem se agnoscat, atque ad paradisum respiret cœlestem. — Quæritur item de hoc quod Magister ex Augustino affirmat, ipsum Adam tunc non habuisse virtutes quando peccavit. Videtur enim hoc falsum, quia si non habuit eas quando peccavit, ergo antequam peccavit, eas amisit; sed non amisit eas nisi peccando : ergo peccavit antequam peccavit. Dicendum, quod tempus commissionis peccati B
dupliciter potest considerari : primo, secundum inchoationem; secundo, penes consummationem. Si primo modo, sic non habuit virtutes quantum ad actum earum quando peccare cœpit, habuit tamen eas quantum ad habitum. Si secundo modo, sic nec actu nec habitu habuit eas, sed in peccato fuit mortali. — Probabiliter quoque potest teneri, quod esus ligni vitæ una comestione contulit immortalitatem, et quod Adam ea usus non fuit : quia præceptum illud, Ex omni ligno paradisi *Gen.* II, 16.
vesceris, fuit affirmativum, ideo obligavit non ad semper, sed tempore opportuno, ante quod Adam peccavit. Potest etiam alia pars defendi, ut dictum est. Hæc Bonaventura. — Concordat Alexander.

# DISTINCTIO XXX

### A. *Quod per Adam peccatum et pœna transit in posteros.*

IN superioribus insinuatum est, licet ex parte (non enim perfecte sufficimus exponere), qualiter primus homo deliquerit, et quam pro peccato pœnam subierit; quibus adjiciendum est, peccatum simul ac pœnam per eum transisse
*Rom.* v, 12. in posteros, sicut Apostolus ostendit, inquiens : Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, ita in omnes homines mors pertransiit.

### B. *Utrum illud peccatum fuerit originale, vel actuale.*

Hic primo videndum est, quod fuit illud peccatum, originale scilicet, an actuale; et si de originali intelligatur, consequenter quid sit originale peccatum, et quare dicatur originale, et quomodo transierit vel pertranseat in omnes, diligenter investigandum est. Quibusdam placuit de peccato actuali Adæ illud accipere, asserentibus
*Ibid.* 19. hoc Apostolum sensisse, quum inferius ait : Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita, etc. Evidenter, inquiunt, etiam ipso nomine exprimit Apostolus peccatum quod per unum hominem intravit in mundum, scilicet inobedientiam. Inobedientia vero peccatum actuale est.

### C. *Quomodo intrasse in mundum dicunt.*

Hoc autem dicunt intrasse in mundum, non traductione originis, sed similitudine prævaricationis; omnesque in illo uno peccasse dicunt, quia omnibus ille unus

peccandi exemplum exstitit. Hoc male senserunt quidam hæretici, qui dicti sunt Pelagiani, de quibus Augustinus in libro de Baptismo parvulorum commemorat dicens : Sciendum est, inquit, hæreticos quosdam, qui nominati sunt Pelagiani, dixisse peccatum primæ transgressionis in alios homines non propagatione, sed imitatione transisse. Unde etiam in parvulis nolunt credere per Baptismum solvi originale peccatum, quod in nascentibus nullum esse omnino contendunt. Sed eis dicitur, quia si Apostolus peccatum imitationis, non propagationis, intelligi voluisset, ejus peccati principem non Adam, sed diabolum diceret, de quo in libro Sapientiæ dicitur : Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum. Et quia non vult intelligi, hoc esse factum propagatione, sed imitatione, continuo subjunxit Scriptura : Imitantur autem eum qui sunt ex parte ipsius. Imitantur quidem Adam quotquot per inobedientiam transgrediuntur mandatum Dei ; sed aliud est quod exemplum est voluntate peccantibus, aliud quod origo est cum peccato nascentibus. Non est igitur accipiendum, peccatum Adæ transisse in omnes posteros imitationis tantum exemplo, sed propagationis et originis vitio.

Aug. de Peccat. meritis, lib. I, n. 9.

Sap. II, 24.

Ibid. 25.

Aug. op. cit. n. 10.

D. *Hic aperit illud esse peccatum originale quod transit in posteros.*

Et est illud peccatum originale, ut aperte Augustinus testatur, quod per Adam transivit in omnes per ejus carnem vitiatam concupiscentialiter generatos.

Ibidem.

E. *Quid sit originale peccatum hic inquiritur.*

Quod diligenter investigandum est quid sit. De hoc enim sancti Doctores sub obscuritate locuti sunt, atque scholastici doctores varia senserunt. Quidam enim putant, originale peccatum esse reatum pœnæ pro peccato primi hominis, id est debitum vel obnoxietatem qua obnoxii et addicti sumus pœnæ temporali et æternæ, pro primi hominis actuali peccato : quia pro illo, ut aiunt, omnibus debetur pœna æterna, nisi per gratiam liberentur. Juxta horum sententiam oportet dici, originale peccatum nec culpam esse nec pœnam. Culpam non esse ipsi fatentur ; pœna quoque, secundum eos, esse non potest : quia si debitum pœnæ originale peccatum est, quum debitum pœnæ non sit pœna, nec originale peccatum est pœna. Quod etiam quidam eorum admittunt, dicentes, in Scriptura originale peccatum sæpe nominari reatum, et reatum ibi intelligunt, ut dictum est, obnoxietatem pœnæ ; et ea ratione asserunt peccatum originale dici esse in parvulis, quia parvuli pro illo primo peccato rei sunt pœnæ, sicut pro peccato iniqui parentis aliquando exsulant filii secundum justitiam fori.

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 11.

F. *Quod originale peccatum sit culpa, auctoritatibus probat.*

Sed quod originale peccatum culpa sit, pluribus Sanctorum testimoniis edocetur. Super Exodum, ubi dicitur : Primogenitum asini mutabis ove, Gregorius ait : Omnes

Paterius, Expos. V. T. lib. II, c. 20.

in peccatis nati sumus, et ex carnis delectatione concepti, culpam originalem nobis contraximus; unde et voluntate nostra peccatis implicamur. Ecce culpam originalem dixit nos trahere; unde constat originale peccatum culpam esse. Augustinus quoque, in libro de Natura et gratia, de hoc eodem sic ait : Omnes, ut ait Apostolus, peccaverunt, utique vel in se ipsis, vel in Adam, quia sine peccato non sunt, vel quod originaliter contraxerunt, vel quod malis moribus addiderunt. Peccatum enim primi hominis non solum ipsum, sed omne necavit genus humanum : quia ex eo damnationem simul et culpam suscepimus. Idem super psalmum quinquagesimum : Quod de corpore mortuo seminatur, cum vinculo peccati originalis nascitur et mortis. Ideo igitur se in iniquitatibus conceptum dicit David, quia in omnibus trahitur iniquitas ex Adam et vinculum mortis : nemo enim nascitur, nisi trahens pœnam et meritum pœnæ. Meritum autem pœnæ peccatum est. Omnis ergo qui nascitur per carnis concupiscentiam, peccatum trahit. Peccatum itaque originale culpa est, quam omnes concupiscentialiter concepti trahunt. Unde in Ecclesiasticis dogmatibus scriptum est : Firmissime tene et nullatenus dubites, omnem hominem qui per concubitum viri et mulieris concipitur, cum originali peccato nasci, impietati subditum, mortique subjectum; et ob hoc natura iræ nasci filium, a qua nullus liberatur nisi per fidem mediatoris Dei et hominum. His et aliis auctoritatibus evidenter ostenditur, peccatum originale culpam esse, et in omnibus concupiscentialiter genitis trahi a parentibus.

Aug. de Natura et gratia, n. 4.

Id. Hypognost. lib. III, n. 4.

Id. in ps. L, n. 10.

Fulgent. de Fide ad Petrum, n. 69.

G. *Quid sit quod dicitur peccatum originale, scilicet fomes peccati, id est concupiscentia.*

Nunc superest videre quid sit ipsum originale peccatum, quod quum non sit actuale, non est actus sive motus animæ vel corporis. Si enim actus est animæ vel corporis, actuale utique peccatum est; sed actuale non est : non est ergo actus vel motus. Quid ergo originale peccatum dicitur ? Fomes peccati, scilicet concupiscentia vel concupiscibilitas, quæ dicitur lex membrorum, sive languor naturæ, sive tyrannus qui est in membris nostris, sive lex carnis. Unde Augustinus in libro de Baptismo parvulorum : Est in nobis concupiscentia, quæ non est permittenda regnare. Sunt et ejus desideria, quæ sunt actuales concupiscentiæ : quæ sunt arma diaboli, quæ veniunt ex languore naturæ. Languor autem iste tyrannus est, qui movet mala desideria. Si ergo vis esse victor tyranni, atque inermem inimicum invenire, non obedias concupiscentiæ malæ. His verbis satis ostenditur fomitem peccati esse concupiscentiam.

Aug. de Concup. n. 8.

Id. Sermo 30, n. 6.

H. *Quid nomine concupiscentiæ intelligitur, quæ dicitur fomes peccati.*

Nomine autem concupiscentiæ non actum concupiscendi, sed vitium primum significavit, quum eam dixit legem carnis. Unde idem in tractatu de Verbis Apostoli

ait : Semper pugna est in corpore mortis hujus, quia ipsa concupiscentia cum qua nati sumus, finiri non potest quamdiu vivimus; quotidie minui potest, finiri non potest. Quæ autem est concupiscentia cum qua nati sumus? Vitium utique est, quod parvulum habilem concupiscere facit, adultum etiam concupiscentem reddit. Sicut enim in oculo cæci in nocte vitium cæcitatis est, sed non apparet, nec discernitur inter videntem et cæcum nisi luce veniente; sic in puero vitium esse non apparet, donec ætatis provectioris tempus occurrat. Ex his datur intelligi quid sit originale peccatum, scilicet vitium concupiscentiæ, quod in omnes concupiscentialiter natos per Adam intravit, eosque vitiavit. Unde Augustinus in libro de Baptismo parvulorum : Adam præter imitationis exemplum, occulta etiam tabe carnalis concupiscentiæ suæ tabificavit in se omnes de sua stirpe venturos. Unde Apostolus recte ait : In quo omnes peccaverunt. Circumspecte et sine ambiguitate dicit hoc Apostolus. Sive enim intelligatur, in quo homine, sive in quo peccato, sanum est. In Adam enim omnes peccaverunt ut in materia, non solum ejus exemplo, ut dicunt Pelagiani. Omnes enim ille unus homo fuerant, id est, in eo materialiter erant. Manifestum est itaque, omnes in Adam peccasse quasi in massa. Ipse enim per peccatum corruptus, quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur sicut cuncti constituti sunt peccatores, ita et in illo uno peccato quod intravit in mundum, recte omnes dicuntur peccasse : quia sicut ab illo uno homine, sic ab eodem uno peccato immunes esse non possunt, nisi ab ejus reatu per Christi baptismum absolvantur. Alia ergo sunt propria peccata, in quibus tantum peccant quorum peccata sunt; aliud hoc unum, in quo omnes peccaverunt, id est, ex quo omnes peccatores constituti sunt.

Aug. Sermo 161, n. 5.
Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 11.
Aug. de Peccat. meritis, lib. I, n. 10.
Rom. V, 12.
Aug. op. cit. n. 11.

### I. *Quid sit peccatum in quo omnes peccaverunt, scilicet originale, quod ex inobedientia processit.*

Hoc est originale peccatum, quo peccatores nascuntur omnes concupiscentialiter geniti : quod ex Adam, sive ex ejus inobedientia, emanavit et in posteros demigravit. Unde Apostolus consequenter per inobedientiam unius hominis multos dicit constitutos esse peccatores, quæ est actuale peccatum. Quum autem dixerit, per unum hominem peccatum intrasse in mundum et in eo omnes peccasse, de originali dictum esse oportet accipi.

Rom. V, 19.

### K. *Ex quo sensu dictum est, Per inobedientiam unius multi constituti sunt peccatores.*

Quod ergo ait, Per inobedientiam unius multi constituti sunt peccatores, eo sensu dictum esse intelligendum est, quia ex inobedientia Adæ, scilicet ex peccato actuali Adæ, processit originale peccatum, quo omnes peccatores nascuntur, ut et in illo esset et in omnes transiret.

### L. *Quod peccatum originale in Adam fuit, et in nobis est.*

Aug. de Nuptiis et Concup. lib. II, n. 47.

Unde Augustinus Juliano hæretico, nullum peccatum in parvulis esse contendenti, respondens, aperte asserit peccatum originale ex voluntate Adæ processisse, ac per ejus inobedientiam in mundum intrasse. Quærit enim Julianus, per quid peccatum invenitur in parvulo, ita inquiens : Non peccat iste qui nascitur, non peccat ille qui genuit, non peccat ille qui condidit. Per quas igitur rimas inter tot præsidia innocentiæ peccatum fingis ingressum ? Et respondet sancta pagina : Per unum hominem peccatum intravit in mundum. Per unius inobedientiam, ait Apostolus. Quid quærit amplius ? quid quærit apertius ? Item inquit Julianus : Si per hominem peccatum intravit in mundum, peccatum vel ex voluntate est, vel ex natura est. Si ex voluntate est, mala voluntas est quæ peccatum facit ; si autem ex natura est, mala est natura. Cui respondeo : Ex voluntate peccatum est. Quærit forte, utrum originale peccatum ex voluntate sit. Respondeo, prorsus et originale peccatum ex voluntate esse : quia hoc ex voluntate primi hominis seminatum est, ut in illo esset et in omnes transiret.

Ibid. n. 48.

### M. *Objectio quorumdam contra id quod supra dictum est, omnes in Adam fuisse homines.*

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 10.

Ad hoc autem quod diximus, in Adam fuisse omnes homines, quidam verborum sectatores sic objiciunt, dicentes : Non omnis caro quæ ab Adam traducta est, in eo simul exsistere potuit, quia multo majoris quantitatis est quam fuerit corpus Adæ : in quo nec tot etiam atomi fuerunt, quot ab eo homines descenderunt. Quocirca verum non esse asserunt, substantiam uniuscujusque in primo fuisse parente.

### N. *Responsio, ubi aperitur qualiter fuerunt in Adam secundum rationem seminalem, et quomodo ex eo descenderunt, scilicet lege propagationis.*

Ibidem.

Quibus responderi potest, quod materialiter atque causaliter, non formaliter, dicitur fuisse in primo homine omne quod in humanis corporibus naturaliter est, descenditque a primo parente lege propagationis, et in se auctum et multiplicatum est, nulla exteriori substantia in id transeunte, et ipsum in futuro resurget. Fomentum quidem habet a cibis, sed non convertuntur cibi in humanam substantiam, quæ scilicet per propagationem descendit ab Adam. Transmisit enim Adam modicum quid de substantia sua in corpora filiorum quando eos procreavit, id est, aliquid modicum de massa substantiæ ejus divisum est, et inde formatum est corpus filii, suique multiplicatione sine rei extrinsecæ adjectione auctum est ; et de illo ita augmentato aliquid inde separatur, unde formantur posterorum corpora ; et ita progreditur procreationis ordo lege propagationis usque ad finem humani generis. Itaque

diligenter ac perspicue intelligentibus patet, omnes secundum corpora in Adam fuisse per seminalem rationem, et ex eo descendisse propagationis lege.

### O. *Auctoritate et ratione probatur, nihil extrinsecum converti in humanam substantiam quæ ab Adam est.*

Quod vero nihil extrinsecum in humani corporis naturam transeat, Veritas in
Evangelio significat, dicens : Omne quod intrat in os, in ventrem vadit et in seces- *Matth.* XV, 17.
sum emittitur. Quod etiam ratione ostendi potest hoc modo : Puer qui statim post Hugo, Summa Sent.
ortum moritur, in illa statura resurget quam habiturus erat, si viveret usque ad tract. III, c. 10.
ætatem triginta annorum, nullo vitio corporis impeditus. Unde ergo illa substantia, quæ adeo parva fuit in ortu mortua, in resurrectione tam magna erit, nisi sui in se multiplicatione? Unde apparet quod etiam si viveret, non aliunde, sed in se augmen-
taretur illa substantia, sicut costa de qua facta est mulier, et sicut panes evangelici. *Gen.* II, 22. *Joann.* VI.
Non infitiamur tamen quin cibi et humores in carnem et sanguinem transeant, sed non in veritatem humanæ naturæ, quæ a primis descendit parentibus, quæ sola in resurrectione erit; reliqua vero caro in quam cibi transeunt, tanquam superflua in resurrectione deponetur, quæ tamen ciborum aliarumque rerum fomentis coalescit.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS TRICESIMÆ

POSTQUAM tractavit Magister de originali peccato pro parte, jam prosequitur de eodem, primo inquirens qualiter transfundatur in posteros; secundo, quid sit ipsum originale peccatum, et cur originale dicatur. Quocirca inducit quorumdam errores hæreticos. Tertio, principaliter manifestat atque exponit quædam sanctorum Patrum dicta difficilia intellectu, videlicet : quo sensu peccatum originale dicatur fomes peccati, qualiter etiam concupiscentia nominetur originale peccatum seu fomes peccati. Quocirca exponit quasdam Scripturæ auctoritates ad propositum pertinentes. Et circa hoc introducit quæstionem difficilem, scilicet qualiter omnes posteri Adæ fuerunt in eo; atque hoc discutiendo, incidit specialem opinionem, puta quod nihil extrinsecum convertatur in veritatem naturæ humanæ.

A

## QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **Quid sit, proprie formaliterque loquendo, originale peccatum.**

Videtur quod nihil sit. Non enim est peccatum, quum peccatum sit transgressio legis divinæ, quæ transgressio non est sine usu rationis ac propria voluntate; originale autem peccatum in parvulis est, in
B quibus nec usus est rationis, nec voluntatis libertas. — Secundo, Baptismus delet culpam et pœnam : ergo in baptizato nihil manet de originali peccato, ergo nec illud transfundit in posteros suos. — Tertio, si ambo parentes sint baptizati, nihil in eis remanet originalis peccati, ergo nec illud transfundunt, quum nemo influat alteri quod ipse non habet. — Quarto, si originale peccatum necessario est in prole, videtur quod nuptiæ malæ sint, ex quibus sequitur proles infecta, imo prius damnata
C quam nata. — Quinto, originale peccatum

ante animæ infusionem non potest subjective esse in carne, quæ quum sit corpulenta substantia, non est culpæ subjectum, sicut nec gratiæ nec virtutis; nec potest esse ex parte animæ, quæ est immediate a Deo : non ergo potest devenire ad prolem.

In oppositum est auctoritas Scripturarum et fides Ecclesiæ.

Ad hoc Alexander respondet : Originale peccatum est, quod primo ostenditur per timorem bestiarum. Timor etenim hominis atque dominium ante peccatum fuit super omnia genera bestiarum, secundum illud *Gen.* I, 28. in Genesi : Dominamini piscibus maris et bestiis terræ. Præsertim timet homo serpentem, quem ante non timuit. Et hoc unde? Nam timor iste cunctorum est hominum. Dicit equidem Tullius : Quod omnium est, naturale est. Ergo pœna ista est naturalis. Aut ergo homo non est naturaliter pure innocens, aut Deus injustus est, quoniam sine peccato punit innocentes. Si ergo Deus est justus, originale peccatum est. Secundo patet hoc per dolorem parientium mulierum : qui quum sit omnium mulierum, naturalis consistit. Tertio, per mala quæ pueri patiuntur, qui actu nihil commiserunt mali et nihilo minus patiuntur combustiones, febres, variasque ægritudines : quod injustum esset, si innocentes per omnia essent. Aliquod ergo peccatum in eis præcessit, et non actuale : ergo originale. Quarto, per pugnam sanctorum, quam habent contra malum concupiscentiæ carnis. Et pugnam hanc omnes habent, estque bona, et non est contra bonum, sed contra malum : ergo generale omnium malum est originale pec- *Ibid.* XXI, 4. catum. Quinto, per circumcisionem Isaac, qui filius fuit promissionis, et tamen nisi circumcisus fuisset, periisset, et non nisi propter originale peccatum. Sexto, per hoc *Ibid.* III, 7. quod primi parentes fecerunt sibi perizomata, et quod quædam membra dicta sunt pudibunda, et non nisi propter corruptionem in porta originis apparentem. Idem patet auctoritatibus multis.

A Ad objecta dicendum, quod originali culpæ duplex pœna debita fuit. Una, quæ est carentia visionis divinæ; et quoniam hæc non fuit provocans, sed suffocans, ideo removetur in Baptismo cum culpa. Alia pœna est pronitas ad peccandum, et hæc non fuit pœna suffocans, sed promovens illum cui infligebatur; ideo in Baptismo non tollitur, sed relinquitur homini ad exercitium, contra quam efficaciter præliando coronari meretur. Denique, quamvis proles sit bonum matrimonii, prolemque B concomitetur malum peccati originalis; non tamen ad nuptias directe sequitur malum culpæ : quoniam aliunde est proles, aliunde originale peccatum. Proles enim a Deo est, originale vero peccatum a defectu aut carentia justitiæ debitæ. Nuptiæ autem ordinantur ad prolem et ad ejus profectum. Dicitur autem peccatum traduci in posteros, non idem numero, sed specie. (Ad cetera infra patebit solutio.) — Hæc Alexander.

Qui de quidditate originalis peccati sub- C jungit : Multæ sunt definitiones originalis peccati. Una est : Peccatum originale est carentia vel nuditas debitæ justitiæ sive impotentia habendi eam, per inobedientiam Adæ contracta. Quocirca sciendum, quod duplex est justitia. Una gratiæ gratum facientis, et de illa non intendimus modo. Alia est justitia naturalis, et illa est duplex : una quæ fuit in statu innocentiæ; alia remanens adhuc in statu naturæ corruptæ. De illa quæ fuit in statu innocentiæ, fertur in Ecclesiaste : Deus fecit hominem *Eccle.* VII, 30. D ab initio rectum. Hanc rectitudinem, si Adam stetisset, ejus posteri habuissent; nunc vero curvitatem quam ex peccato contraxit, ad posteros suos transmisit : ideo appellatur nuditas seu carentia debitæ justitiæ, per inobedientiam Adæ contracta. Et ista descriptio datur per causam efficientem. — Alia definitio est : Peccatum originale est vitium ex corruptione seminis in homine natum. Quæ definitio datur per causam materialem. — Tertia est : Peccatum originale est concupiscentia

ex vitiosa conditione originis nostræ con- A tracta. Quæ datur formaliter. Concupiscentia vero non sumitur hic specialiter pro affectu, motu seu actu ipsius concupiscibilis, sed generaliter prout est cujuslibet appetitivæ rationalis, ex conjunctione primaria cum carne corrupta. Est autem alia concupiscentia, quæ est partis sensibilis, et hæc dicitur esse pœna; illa vero quæ rationalis est, aliquando dicitur esse culpa. Utraque vero proprie loquendo pœna est, consequens ex corruptione naturæ. Hæc Alexander. B

Bonaventura quoque his consonans : Natura (inquit) humana in has tentationes miseriasque est dejecta merito primæ prævaricationis, non instituta a primordio suæ conditionis. Hoc etenim prædicat fides, Scripturarum confirmat auctoritas, rationis probabilitas manifestat. Fides quippe testatur, Dei Filium incarnatum ac passum, ut nos a morte eriperet, in quam nos primus parens induxerat. Scriptura docet, quod homo per inobedientiæ culpam, mortalitatis incidit pœnam. Ratio quoque id C probat, tam ex ordine divinæ justitiæ, quam ex ordine divinæ sapientiæ, atque ex ordine bonitatis supremæ. Differt quidem hic triplex ordo, quia per justitiam fit ordinatio remunerationum et meritorum, per sapientiam vero ordinatio partium ad invicem, per bonitatem autem ordinatio in ultimum finem.

Ex parte divinæ justitiæ arguitur sic : Nulli infligitur pœna, nisi præcedat culpa; sed nihil aliud est pœna, quam passio involuntaria in rationali creatura : ergo D nullo modo talis passio fuit in homine antequam præcessisset culpa in eo. Talis igitur corruptio non venit in humana natura a primordio suæ conditionis, sed ex merito transgressionis. Insuper a summa justitia curvitas nulla procedit; humana autem natura corrupta est non solum corruptione pœnalitatis, verum etiam curvatione obliquitatis, quia videmus homines a corruptione sibi indita inclinari ad vitia : hoc ergo ex prævia transgressione processit.

Ex ordine divinæ sapientiæ arguitur ita: Ubicumque est summa sapientia, ibi est summa pulchritudo; a summa autem pulchritudine nihil procedit turpe et fœdum, nihil quod rationalem offendat adspectum; sed in homine ratione utente sunt aliquæ passiones connaturales de quibus rationabiliter erubescit, ut experimur : ergo tales passiones non insunt homini a sua origine, sed transgressione. Præterea, ubicumque est summa sapientia, est et veritas summa, imo et summa æqualitas; a summa autem æqualitate nulla procedere debet improportionabilitas; duratio autem et conservatio corporis secundum statum præsentis miseriæ, est improportionabilis animæ, quæ ejus est forma, quum corpus sit temporale, anima vero perpetua : ergo humana natura non fuit a sui primordio sic producta a sapientia summa, sed in hoc ex sua cecidit culpa.

Amplius, ex ordine divinæ arguitur bonitatis : A summa bonitate nihil procedit quod ex sua natura sit magis propinquum et pronum ad mala quam ad bona; sensus *Gen.* VIII, 21. autem et cogitationes cordis humani prona sunt ad malum ab adolescentia sua : hoc ergo non ex Creatore, sed transgressione creaturæ processit. Item, nihil procedit a summa bonitate quod dignum sit maledictione; multæ autem sunt in nobis passiones et defectuositates maledictione condignæ, propter quod Job et Jeremias *Job* III. 3 et seq.; *Jer.* XX, 14 et seq. maledixerunt diei suæ nativitatis, et in lege steriles maledicebantur : ergo non *Exod.* XXIII, 26; *Deut.* VII, 14. videtur quod humana natura, in ea corruptione qua nunc est creata sit a summa bonitate. Videtur ergo quod in hanc corruptionem et statum devenit merito culpæ.

Præterea si his objiciatur, quod mortalitas, passiones, defectuositates oriuntur ex naturalibus causis et naturalem sequuntur elementorum commixtionem, ac variam complexionum dispositionem; unde et in animalibus etiam mitibus inveniuntur, et a philosophis sufficientes horum causæ assignantur : non ergo repugnant divinæ sapientiæ, nec bonitati, neque ju-

stitiæ Dei. Respondendum, quod philosophi in consideratione atque notitia defecerunt, nec simile est de rationali irrationalique creatura atque de homine, cujus anima est ex sua natura immortalis ac veræ capax salutis. Hinc sapientia, bonitas et justitia Omnipotentis id exegerunt, ut rationalis creatura institueretur ordinata ac bene disposita secundum sui exigentiam finis. Verumtamen advertendum, quod ratio in inquirendo dupliciter potest procedere : primo, ut adjuta radio fidei, sicque procedit adspiciendo ad causas superiores ; secundo, prout proprio judicio est relicta, et ita procedit adspiciendo ad causas et naturas inferiores, prout acquirit scientiam per viam sensus et experientiæ. Primo modo procedunt Catholici, sicque prætactæ rationes inductæ sunt. Secundo modo processerunt philosophi, qui in hominis conditione non adspexerunt suum principalem auctorem, sed ad principia componentia ac operationes quas habet per virtutem naturæ : hinc catholicæ fidei veritates non attigerunt. — Hæc Bonaventura de hac quæstione, utrum corruptio quæ est in humana natura, insit ei ex ortu suæ conditionis, vel ex demerito primæ transgressionis.

Præterea quærit, utrum originale peccatum sit concupiscentia vel ignorantia. Et respondet : Quemadmodum actuale peccatum non dicit omnimodam privationem, quia non solum dicit aversionem, sed et quamdam conversionem ; nec omnimodam dicit privationem boni, imo relinquit aptitudinem quamdam et aliquem actum, privando circumstantiam circa ipsum : sic suo modo intelligendum est in originali peccato. Hinc sicut non dicitur actuale peccatum in aliquo esse ex hoc solo quod caret justitia (sic enim lapis haberet peccatum), sed ex hoc quod inclinationem habet ad aliquid, in qua quum deberet esse justitia, non est ; sic originale peccatum dicitur esse in aliquo, non solum quia caret originali justitia, sed etiam quoniam curvitatem sortitus est, et necessitatem habet concupiscendi. Hinc sicut videmus in ægritudine corporali, ut in paralysi, quod morbus talis inest ex quadam dissolutione virtutis, ita tamen quod non penitus tollitur virtus motiva, sicut in mortuo, imo aliquo modo manet, non potens membrum movere, sicque sequitur partim ex positione, partim ex defectu potentiæ, manus tremulatio ; conformiter intelligendum est tam in actuali quam in originali peccato. Quemadmodum ergo, si quis quæreret quid sit peccatum carnis, posset ei dupliciter notificari, videlicet, ratione inclinationis deordinatæ, dicendo quod sit immoderatus appetitus rei tractabilis secundum carnem ; et item ratione privationis boni, ut dicatur esse privatio castitatis : ita dum quæritur quid sit originale peccatum, recte respondetur, quod sit immoderata concupiscentia, et iterum recte respondetur, carentia justitiæ debitæ. Imo in una responsionum istarum clauditur alia, quamvis una earum notificet originale peccatum quantum ad id quod in ipso se habet per modum conversionis, ut quum dicitur concupiscentia ; altera vero, quoad id quod in ipso se habet per modum privationis seu aversionis, ut quum dicitur carentia. Unde ab Augustino et Magistro vocatur concupiscentia, ab Anselmo autem in libro de Virginali conceptu, debitæ justitiæ carentia. Et ista stant simul : dicitur namque concupiscentia non quæcumque, sed prout concupiscentia includit in se debitæ justitiæ carentiam. Hæc demum concupiscentia tam immoderata est et intensa, ut sit carnis ad spiritum prædominantia, talisque semper conjuncta est carentiæ justitiæ debitæ ; et prout nobis inest ab origine, nuncupatur originale peccatum. Hoc est quod dicit Glossa super illud, Beati quorum remissæ sunt iniquitates : Iniquitatem nominat fomitem qui est ante Baptismum, et non tantum est pœna, sed etiam culpa, post Baptismum vero pœna est solum, non culpa. Quum enim deletur originale, deletur non ut omnino non sit, sed ut non sit peccatum. *Ps. XXXI, 1.*

Denique per hæc solvuntur argumenta quæ fieri solent, ut si arguatur : Concupiscentia est unum de quatuor vulneribus quæ inflicta sunt nobis propter originale peccatum, quæ sunt infirmitas, concupiscentia, ignorantia, malitia. Item, concupiscentia manet post Baptismum, et stat simul cum gratia, sicque non excludit justitiam. — Ad quæ dicendum, quod in his concupiscentia æquivoce sumitur : nempe ut remissa stat cum gratia, estque sequela concupiscentiæ intensæ, quæ est originale peccatum.

At vero de hoc, an peccatum originale sit ignorantia, scribit hic Doctor : In adultis ignorantia peccatum non est, nisi ut habet voluntatem concomitantem ; sic econtra cognitio non est virtus, nisi ei sit juncta affectio. Ita si ignorantia dicat nescientiam solam, non est culpa ; si vero dicat nescientiam ut est concupiscentiæ conjuncta, sic est culpa, quia oppositionem sic habet ad gratiam et virtutes. Gratia quippe in animam veniens, non solum rectificat affectionem per caritatem, sed et cognitivam per fidem : non enim potest voluntas dirigi, nisi pariter dirigatur et ratio ; libertas quoque arbitrii simul in ratione et voluntate consistit. Sic ergo concedi potest, originale peccatum esse ignorantiam. Unde Hugo libro de Sacramentis, parte septima, ait : Originale peccatum est vitium quod nascendo contrahimus, per ignorantiam in mente, et per concupiscentiam in carne. Et quamvis originale peccatum sit formaliter unum, deordinat tamen ac vitiat animam totam, non solum secundum affectivam, sed etiam cognitivam ; attamen principaliter affectivam, propter quod magis proprie originale notificatur per concupiscentiam et carentiam justitiæ debitæ, quam per ignorantiam : quia tam concupiscentia quam debitæ justitiæ carentia notificant originale ut est culpa. — Hæc Bonaventura.

Porro sanctus Doctor : In quolibet (inquit) peccato est aliquid materiale et aliquid formale : ut in actuali peccato sub-
A stantia actus deordinati materialiter se habet ; deordinatio autem ab ultimo fine, est formale peccati, quia ex hoc præcipue habet rationem peccati. Hinc dicitur, quod conversio mentis ad bonum commutabile, est sicut materiale in peccato, atque aversio ab incommutabili bono, quasi formale. Quod contingit ex hoc quod etiam in actu virtutis, perfectio ex ordine ad finem est forma actus. Quemadmodum autem peccatum actuale consistit in deordinatione actus, sic originale in deordinatione
B naturæ. Propter quod deordinatio virium est quasi materiale in ipso, deordinatio vero a fine est quasi formale. Vis autem per se apta conjungi fini ultimo, est voluntas, quæ habet ordinem finis omnibus aliis imponere viribus ; sicque destitutio voluntatis a rectitudine ad finem quam habuit in institutione naturæ, est formale in originali peccato : hoc est privatio originalis justitiæ. Vires demum appetitus sensitivi sunt natæ recipere ordinationem ad finem a voluntate, secundum quod ei
C subjectæ sunt ; et ita subtractio vinculi quo refrenantur a voluntate, est materiale in originali. Ex qua subtractione consequitur quod unaquæque vis in suum fertur objectum, inordinate illud concupiscendo : ideo concupiscentia qua proni sumus ad male concupiscendum, est originale peccatum, tanquam materiale in ipso. In actibus quippe moralibus considerantur materiale et formale sicut in artificialibus, in quibus materia prædicatur de toto, sicut cultellus dicitur ferrum : sic et concupi-
D scentia dicitur originale peccatum, non ipse actus concupiscendi, sed pronitas ad eumdem. Concupiscentia quoque hæc quæ est originale peccatum, non denominatur a concupiscibili quæ contra irascibilem dividitur, sed ab appetitu sensualitatis, qui in concupiscibilem irascibilemque partitur. — Denique ignorantia non per se respicit voluntatem : ideo si ignorantia inveniatur dici originale peccatum, intelligendum est de ignorantia privante scientiam quæ includitur in originali justitia.

Nullus enim justus est aut temperatus, nisi A sit prudens, ut sexto Ethicorum habetur. Quod Socrates intuens, dixit omnem virtutem esse scientiam, et omne vitium ignorantiam, ut narratur ibidem.

Si autem objiciatur, quia defectus qui ex origine trahitur, rationem culpæ non habet, nisi secundum quod ex voluntate habentis naturam consequitur. Sed multi defectus ex voluntate illa consequuntur. Ergo non solum concupiscentia, sed quilibet istorum debet dici peccatum originale. — Respondendum, quod sicut secundo as- B seritur Physicorum, peccatum contingit in his quæ ad finem sunt ordinata, secundum quod a fine suo deficiunt. Hinc in illis viribus animæ præcipue est peccatum, secundum quas homo ordinatur ad finem; quumque appetitus tendat in finem, in ipso præcipue est peccatum. Voluntas vero ordinatur in finem hominis immediate, appetitus autem sensitivus mediante voluntate, prout ab ipsa ordinationem ad finem capit. Hinc defectus ordinis in voluntate est formale; defectus vero or- C dinis in appetitu sensitivo est materiale : quod est concupiscentia. Ideo nullus alius defectus, nec ex parte rationis, nec ex parte sensitivi appetitus, originale peccatum vocatur, nisi concupiscentia sicut materiale, et privatio originalis justitiæ sicut formale. — Hæc Thomas in Scripto.

Præterea in prima secundæ, quæstione art. 1. octogesima secunda, primo sciscitatur, an peccatum originale sit habitus. Respondet: Duplex est habitus : unus quo inclinatur potentia ad agendum, ut scientiæ et virtu- D tes; sicque originale non est habitus. Secundo, habitus dicitur dispositio alicujus naturæ ex multis compositæ, secundum quam bene aut male se habet ad aliquid : præsertim quum versa fuerit dispositio talis quasi in naturam, ut de sanitate et ægritudine patet; et sic originale peccatum est habitus. Est enim inordinata dispositio, proveniens ex dissolutione harmoniæ illius in qua consistebat ratio originalis justitiæ : quemadmodum ægritudo corporalis est quædam inordinata dispositio corporis, secundum quam dissipatur æqualitas in qua consistit bonitas sanitatis.

Porro (ut dictum est) peccatum originale art. 2. in homine uno est unum. Nec obstat illud Psalmi : Ecce enim in iniquitatibus con- *Ps.* L, 7. ceptus sum. Ibi enim ponitur plurale pro singulari. Vel quia in originali peccato virtualiter præexsistunt actualia vitia; aut quia in peccato primi parentis, quod per originem traducitur, plures fuerunt deformitates, videlicet superbiæ, inobedientiæ, gulæ; seu quoniam multæ vires animæ originali peccato inficiuntur. — Insuper, art. 3. tota ordinatio originalis justitiæ fuit ex hoc, quod voluntas hominis fuit Deo subjecta : idcirco ex voluntatis aversione consecuta est inordinatio in aliis viribus animæ. Hinc privatio originalis justitiæ per quam voluntas fuit Deo subjecta, est formale originalis peccati; inordinatio vero aliarum virium animæ se habet sicut quiddam materiale, et præcipue attenditur in hoc, quod inordinate ad bonum commutabile convertuntur : quæ inordinatio communi nomine concupiscentia nominatur.

Præterea, si quæratur, an originale pec- art. 4. catum omnibus insit æqualiter; dicendum, quod in originali peccato sunt duo. Unum est carentia seu defectus originalis justitiæ. Aliud est relatio hujus defectus ad peccatum primi parentis. Et quantum ad primum, originale peccatum non recipit majus et minus, quoniam totum donum originalis justitiæ est sublatum. Similiter nec quantum ad secundum : æqualiter enim omnes relationem habent ad primum principium vitiatæ originis; relationes quoque non recipiunt magis et minus, secundum Philosophum. — Si vero objiciatur, quia secundum Augustinum libro de Nuptiis, libido transmittit originale peccatum ; sed major est libido in actu generationis unius quam alterius : ergo peccatum originale est majus in uno quam alio. Dicendum, quod libido quæ transmittit peccatum hoc, non est actualis libido : etenim dato quod generans nullam libidinem in actu illo di-

vina virtute sentiret, nihilo minus originale in prolem transmitteret. Ideo libido illa est habitualiter intelligenda, secundum quod appetitus sensitivus non continetur sub ratione vinculo originalis justitiæ; et talis libido in omnibus est æqualis. — Hæc Thomas in Summa.

Concordant per omnia Petrus, Richardus, Summ. th. 2a part. q. 107. et alii. Nam et Albertus circa hæc scribit diffuse, ea quæ ex Alexandro inducta sunt tangens : quæ iterare superfluum est. Ponit quoque argumenta Pelagii et Juliani hæreticorum. Dixit quippe Pelagius, nullum esse originale peccatum, sic arguens Augustino : Sexus a Deo distinctus est; anima a Deo creata; corpus a Deo factum atque formatum; matrimonium divinitus institutum; actus generationis a Deo præ- *Gen.* I, 28. ceptus est, quum dictum est : Crescite et multiplicamini. Per quas igitur rimas, inter tot præsidia innocentiæ, fingis ingressum originale peccatum, o Augustine? Alia quædam consimilia argumenta sceleratissimi hæresiarchæ Pelagius et ejus compli- p. 378 A'. ces, fecerunt, ad quæ supra responsum est : quæ et Thomas in Summa contra gentiles, libro quarto, diligenter exsequitur ac dissolvit. — Prætactum quoque Pelagii argumentum B. Augustinus solvit, dicendo : Impudicus ille concupiscentiæ prædicator, quum singula diceret, concupiscentiam tacuit, quæ in concupiscibili corrupta est et infecta. Quod qualiter intelligendum sit, *Cf.* p. 381 D'. supra jam patuit, clariusque patebit. Dixerunt autem Pelagius et Cœlestius, quod peccatum originale non transit in parvulos, nisi fuerint imitatores effecti peccati parentum. Contra quam hæresim Augustinus multoties disputat.

Antisiodorensis demum in Summa sua, libro secundo : Libido, ait, nil aliud est quam concupiscentia voluntasve improba qua diligitur res transitoria, ut in ea homo propter se delectetur. Unica vero est radix peccati, puta libido, secundum Augustinum libro de Libero arbitrio.

Insuper de originali peccato scribit Udalricus in Summa sua, libro sexto : Primus

A pater noster non solum conditus fuit ut singularis persona, sed etiam ut principium totius posteritatis, in quo omnes fuimus secundum rationem seminalem, secundum Augustinum, id est sicut in principio efficiente secundum viam generationis naturalis, non materialiter, ut quidam male senserunt. Hinc gratia innocentiæ in duplici ratione ei fuit collata, videlicet : ut perfectio personalis, et ut donum naturæ omnibus datum seu dandum, qui fuerunt in primo parente. Ideo, sicut perfectionem
B prædicti habitus innocentiæ omnes habuissent ex ipso actu naturæ, qui descendissent a primo parente, in quo habuit rationem gratiæ atque justitiæ; sic quoque defectum qui est privatio hujus perfectionis, omnes contrahunt, qui per actum naturæ ab ipso descendunt. Et quamvis iste defectus prout ex necessitate naturæ inest natis, non habeat rationem peccati, tamen prout omnes fuerunt in Adam. Sic iste defectus est carentia justitiæ quæ deberet inesse : quemadmodum quilibet te-
C netur conservare, utiliterque impendere donum domini sui. Et sic est defectus voluntarius, quia causatus est ex voluntate ejus in quo omnes fuimus, ut asserit Augustinus contra Julianum, et in quo ipsum defectum omnes incidimus. Ideo habet rationem culpæ, quoniam voluntaria abjectio debitæ justitiæ est peccatum. Unde ait Apostolus : In ipso, scilicet Adam, om- *Rom.* V, 12. nes peccaverunt, vel in ipso peccato Adæ; utroque etenim modo exponit hoc Augustinus. Sic ergo originale peccatum tradu-
D citur sine traductione proprii sui subjecti, quod est anima : quia natura per actum suum se communicat talem, qualis est ipsa. Patet etiam quare hoc peccatum corrumpit naturam, quum nullum aliud peccatum corrumpat naturam. Non enim corrumpit naturam prout in suis consistit principiis, sed secundum quod gratia innocentiæ fuit perfecta. Hæc Udalricus.

Præterea Ægidius de Roma, episcopus, de hac materia tractatum edidit specialem, puta de Peccato originali, quem devotiona-

*Gen.* XVIII, 27. liter inchoat ab allocutione Altissimi : Ego, inquiens, quum sim pulvis et cinis, loquor ad Dominum Deum meum, dicens : Domi- *Ps.* VII, 12. ne Deus, justus judex, si omnes animæ tuæ *Ezech.* XVIII, 4, 20. sunt, sicut anima patris ita et anima filii, portabitne filius iniquitatem patris ? Ver- *Ibid.* 2. teturne inter nos illud vulgare proverbium : Patres comederunt uvas acerbas, et dentes filiorum obstupescunt ? Quod si *Ibid.* 20. sic non est, sed justitia justi super eum erit, et anima quæ peccaverit, morietur : quare innocentibus et parvulis liberi arbitrii usum nondum habentibus, protoplastorum noxa imputatur ad culpam ? Nonne fateri cogimur, esse peccatum aliquod quod non voluntate, sed necessitate contrahitur ? Quod si huic culpæ ideo subditur anima, quoniam carni corruptæ infunditur, decetne bonitatem tuam, animam bonam, a te bono Deo creatam, infundere corpori quod fœditati obnoxium esse cognoscis ?

Finito hujusmodi prologo, partim jam introducto, subjungit : Putaverunt quidam originale peccatum esse pœnæ reatum, non culpam. Cujus oppositum pandit Psal- *Ps.* L, 7. mista, dicendo : Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, etc. Invenimus autem a Sanctis, præsertim ab Augustino, in libro de Baptismo parvulorum, hoc peccatum quinque nominibus appellatum. Dicitur enim concupiscentia, fomes peccati, lex membrorum seu carnis, languor naturæ, *Eccle.* VII, 30. tyrannus. Deus quippe fecit hominem ab initio rectum, quia inferiora in eo superioribus erant subjecta : quorum coordinatio justitia dicebatur, quum justum sit inferiora superioribus subdita esse. Dicebatur quoque justitia ista, originalis : primo, quoniam Adam a sua origine eam acceperat ; secundo, quia in posteros per originem fuerat transfundenda. Itaque secundum institutam naturam, hic erat ordo salutis, quod homo haberet originalem justitiam. Porro ipso Adam se avertente a suo superiori per transgressionem, mox cœpit in eo caro rebellare spiritui, inferioresque vires rationi : sic amissa origi-

A nali justitia, nequivit eam in suos transfundere posteros. Hoc est ergo peccatum quod vocamus originale, quoniam ex origine ipsum contrahimus, utpote carentiam hujus rectitudinis, id est originalis justitiæ, cum debito eam habendi. Quia ut tactum est, secundum ordinem institutæ naturæ, necessaria fuit originalis justitia ad salutem. Etenim quoniam ea caremus, eamque in quantum sumus membra Adæ, haberi tenemur ; recte privatio, seu carentia ejus cum debito habendi, vocata est B originalis culpa.

Ex quibus patet cur tam diversimode nuncupatur. Dicitur namque languor naturæ, quia per originale peccatum vulneratus est homo in naturalibus, ac necessitatem moriendi contraxit, ipsa quoque natura facta est inepta atque inhabilis ad bona agenda. Dicitur item tyrannus, quia per ipsum originale peccatum homo spoliatus est gratuitis : tyranni enim est, spoliare subjectos. Rursus dicitur lex membrorum seu carnis, quia ex ipso consequitur C rebellio sensualitatis et carnis adversus vires superiores, juxta illud Apostoli : Video *Rom.* VII, 23. aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ. Dicitur etiam concupiscentia, quia ex ipso est pronitas concupiscendi inordinate. Quinto et ultimo dicitur fomes peccati, quum sit corruptela ex qua est habilitas ad peccandum.

Insuper, ad videndum qualiter hoc peccatum parvulis imputetur ad pœnam, sciendum quod sicut duplex est peccatum, puta originale et actuale, ita duplex est D pœna, scilicet damni et sensus. Pœna damni correspondet originali, pœna sensus peccato actuali. Et quamvis pœna sensus esse non valeat sine pœna damni, attamen pœna damni potest esse absque pœna sensus, quando per pœnam damni privatur quis bono supernaturali aut sibi improportionato. Non enim rationabiliter tristatur quis quod nequit volare. Hinc defuncti in solo originali, de amissione æternæ ac supernaturalis felicitatis non dolent. Itaque quantum ad pœnam sensus, filius non

portabit iniquitatem patris; nihilo minus A quantum ad pœnam damni, præsertim si damnum sit carentia supernaturalis boni, iniquitas patris juste filio imputatur. Ut si rex terrenus det castrum alicui militi, quatenus filii militis succedant patri in castri possessione, dummodo miles ille fidelis sit regi; si tunc miles rebellis sit regi, juste privatur castro illo in se ipso ac posteris suis, quibus in hoc nulla irrogatur injuria, potissime quoniam castrum illud liberaliter fuit militi datum, et filii ejus per ipsum debebant consequi illud. Sic B quia originalis justitia liberaliter fuit Adæ collata, ut si staret, in posteros eam transfunderet; idcirco dum cecidit, eam sibi ipsi ac posteris perdidit, nec in hoc posteris derogatur, quia eorum naturæ seu meritis originalis justitia illa non debebatur. Quumque secundum ordinem naturæ institutæ, justitia illa ad salutem necessaria fuit, et amissa ab homine primo recuperari sibi ac suis non valuit, indiguit genus humanum salvatore, et juste privatum fuit visione beatifica.

Nunc restat attendere, qualiter justo Dei C judicio originale peccatum imputetur posteris parvulisque ad culpam. Ad quod intelligendum valet prætactum exemplum. Ad cujus intelligentiam intuendum, quod filii hujusmodi militis considerari queunt dupliciter : primo, ut sunt quædam personæ in se, et ita non puniuntur per castri amissionem pro patris excessu; secundo, ut sunt quasi membra et filii militis, et aliquid ejus, sicque puniuntur, et quodammodo peccant in patre. Sic posteri D Adæ considerantur dupliciter. Primo, ut quædam personæ secundum se et in se, et ita non puniuntur pro peccato Adæ, quoniam propter illud nullo bono privantur quod eis sit debitum secundum se et in se, seu eorum naturæ ac meritis debito. Secundo, considerantur ut membra et filii ac aliquid primi parentis, in quo originaliter virtualiterque fuerunt, et sic modo præhabito puniuntur. Et in suo peccaverunt parente, non actualiter, sed radicaliter et virtualiter tantum; unde nec actualis sensibilis pœna eis debetur, sed pœna damni, quæ est privatio boni quod nec naturali dignitati nec meritis eorum debitum erat. Ista est doctrina Apostoli ad Romanos, quo ait : Per unum hominem *Rom.* v, 12.
peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors; itemque, Sicut per *Ibid.* 19.
unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi, etc.

Amplius diligenter considerandum, quod parvulus in originali conceptus, tripliciter potest considerari : primo, ut est aliquid in se; secundo, ut refertur ad parentes proximos; tertio, ut comparatur ad hominem protoplastum. Secundum hanc triplicem considerationem, triplex hic oritur difficultas. Prima est, quomodo originale peccatum pertingat ad animam, quæ non est ex traduce nec ex potentia materiæ, sed immediate a Deo. Secunda, quomodo a parentibus proximis baptizatis et ab originali purgatis, derivetur hoc peccatum ad prolem. Tertia, quomodo ex carne infecta anima inquinetur, quum caro omnium posterorum non fuerit realiter in homine primo, et tamen caro infecta asseritur, quia in primo parente fuit corrupta. Ad solvendam primam difficultatem, quidam dixerunt animas esse ex traduce : quod certum est philosophicæ rationi ac theologicæ veritati obviare. Ad solvendam secundam, dixerunt Pelagiani peccata parentum non redundare in filios nisi per actualem imitationem : quod fidei contrariatur. Ad solvendam tertiam, Magister Sententiarum singularis fuit opinionis, dicens quod nihil de veritate carnis exsistat in posteris, nisi quod a primis contraxerunt parentibus : quod, ut dicitur, stare non potest.

Aliter ergo dicendum, sicut jam tactum fuit, quod posteri in quantum membra et filii, inquinantur originali peccato primi parentis, quod in ipso non fuit proprie originale, sed actuale. Porro in originali peccato tria considerantur. Primum est carentia originalis justitiæ; secundum, in-

fectio animæ ; tertium, naturalis origo per A quam infectio ipsa contrahitur. Verum si primi parentes non peccassent, generassent sine libidine ; sicque originalem justitiam in posteros transfudissent, ita quod animæ posterorum conjunctæ carni conceptæ sine libidine, originalem habuissent justitiam : hinc ad hoc quod contrahat [anima] originale peccatum, non oportet eam esse ex traduce, sed sufficit eam esse conjunctam carni conceptæ ex corruptione et libidinose.

Secunda difficultas prætacta sic solvi- B tur. Nam duplex generatio competit homini : una carnalis, qua accipit esse naturæ; alia spiritualis ac baptismalis, qua suscipit esse gratiæ. In omnibus igitur considerandum, quid sit per se, et quid per accidens. Iste ergo baptizatus generans filium, vel generat ipsum unde carnaliter natus, vel unde spiritualiter regeneratus. Quumque per regenerationem absolvatur ab originali, si generat filium unde spiritualiter regeneratus, gignet filium sine originali peccato ; si vero generat eum unde carna- C liter natus, quum secundum hoc in originali nascatur, ideo quantumcumque sit ipse baptizatus, generabit filium in originali peccato. Certumque est quod patres generent carnali et naturali generatione qua geniti sunt : idcirco generant filios originali infectos. Et hæc est solutio Augustini in libro de Baptismo parvulorum. Ubi et loquitur : Quemadmodum homines circumcisi generant filios incircumcisos, et sicut granum a palea purgatum generat granum a palea non purgatum ; sic homo D baptizatus, et ab originali mundatus, gignit filium ab originali non mundatum. Quemadmodum enim granum generat granum, non ex eo quod a palea est excussum, sed quia est cum palea ortum, et homo circumcisus generat non ex eo quod est postea circumcisus ; sic homo baptizatus generat non ex eo quod est spiritualiter regeneratus, sed ex eo quod est carnaliter natus, et in originali conceptus.

At vero tertia difficultas sic solvitur : Quoniam non debemus imaginari animam inquinari ex carne infecta, per appositionem turpitudinis alicujus, sed per subtractionem alicujus decoris. Dupliciter quippe posset deturpari corporalis imago : primo per appositionem et superlinitionem rei immundæ, ut luti ; secundo per subtractionem ornatus. Anima ergo inficitur et deturpatur originali peccato, non sicut imago ex luto, quum anima sit simplex et spiritualis, sed per carentiam originalis justitiæ, quam haberet si conjungeretur carni non infectæ nec conceptæ ex libidine et corruptione. Hinc non oportet totam carnem posterorum carnaliter et materialiter fuisse in Adam, sed sufficit quod per propagationem carnis sic libidinose sit concepta. — Hæc Ægidius. Qui consequenter in illo tractatu declarat, qualiter peccatum originale dimittitur in Baptismo, et quomodo decet bonitatem divinam infundere animam corpori maculoso : de quibus infra dicetur, imo de his quæ nunc breviter dicta sunt, infra clarius exprimetur.

## QUÆSTIO II

Secundo quæritur, **An aliquis defectus, in posteros Adæ per generationem descendens, rationem habeat culpæ.**

Videtur quod non, quoniam culpa non est nisi ex voluntate peccantis. Sed quia de isto jam plura formata sunt argumenta, breviter respondendum.

Itaque secundum Thomam, circa istud duplex tangitur error in littera : unus hæreticorum negantium originale peccatum, ut Juliani, Pelagiani, Cœlestii, quorum hæresis sacramentorum necessitatem et redemptionis opportunitatem excludit, quæ contra servitutem originalis peccati, in qua nascimur, ordinatæ sunt. Alius error est quorumdam qui peccatum originale

nomine tenus concedentes, illud secundum rem negabant, dicentes in puero nato nullam consistere culpam, sed tantum obligationem ad pœnam. Quod manifeste repugnat divinæ justitiæ, ut scilicet aliquis obligetur ad pœnam, qui culpam non habet. Concedendum est ergo simpliciter, culpam originalem derivari in posteros.

Sciendum est ergo, quod tria hæc, defectus, malum, ac culpa, ex superadditione se habent : quia defectus simplicem negationem alicujus boni importat; malum vero est nomen privationis. Unde carentia boni, quamvis non sit natum haberi, defectus potest vocari; sed malum non potest dici, nisi sit natum haberi. Hinc carentia vitæ in lapide potest nominari defectus, sed non malum. Culpa autem superaddit voluntarii rationem : ex hoc etenim quis culpatur, quia non habet quod potest et debet habere. Quemadmodum vero est quoddam bonum quod concernit naturam, et quoddam concernens personam ; ita est quædam culpa naturæ, et quædam personæ. Hinc ad culpam personæ requiritur voluntas personæ, ut patet in actuali peccato, quod per actum personæ committitur; ad culpam vero naturæ non requiritur nisi voluntas in illa natura. Sic ergo dicendum, quod defectus illius originalis justitiæ quæ homini in sua creatione collata est, ex voluntate primi hominis accidit. Et sicut illud justitiæ donum fuisset in totam naturam propagatum, homine primo in justitia persistente; sic privatio boni illius in totam derivatur naturam, tanquam privatio vitiumve naturæ. Nempe ad idem genus habitus atque privatio referuntur. Et præfatus defectus in quolibet homine rationem culpæ sortitur, ex hoc quod per voluntatem naturæ, id est primi hominis, est inductus. Unde peccatum originale quum non sit vitium personæ ut persona est, sed quasi per accidens, in quantum persona talem habet naturam, ideo non oportet quod sit in potestate hujus personæ hanc culpam habere aut non habere, sed sufficit quod fuerit in pote-

A state alicujus qui exstitit in illa natura : quia ex hoc quod primus habens ipsam naturam peccavit, natura infecta est, et per consequens inficitur in omnibus qui ab illo trahunt naturam. Ideo potest dici culpa naturæ, quoniam quidam in natura ista subsistens, sua voluntate causavit in totam naturam defectum hunc.

Denique non traducitur hoc peccatum per traductionem sui subjecti, videlicet animæ, sed seminis. Nam quum anima patris per originale infecta fuit, sequitur
B inordinatio in corpore ejus, ordine illo subtracto quem natura instituta prius acceperat ; sic quoque ex semine illo generatur corpus tali originalis justitiæ ordine destitutum. Hinc anima quæ corpori tali infunditur, deordinationem incurrit ex hoc ipso quod corporis hujus efficitur forma, quum perfectionem suo perfectibili oporteat esse proportionatam : sicut frequenter ob seminis corruptionem contingit defectus non tantum in corpore prolis, ut lepra, aut podagra, sed item in anima,
C ut patet in naturaliter stolidis. — Verum si objiciatur, quod semen non habet in se culpæ infectionem, cujus subjectum esse non valet, ergo nec ex ipso contrahitur; dicendum, quod quamvis semen non habeat actu in se culpam originalem, aut ejus infectionem, virtualiter tamen habet eamdem : quod constat ex hoc quod ex semine leprosi generatur leprosus, quamvis in semine non sit actualiter lepra. Est namque in semine aliqua virtus deficiens, per cujus defectum contingit lepra in prole.
D Consimiliter, ex hoc quod in semine est dispositio privata impassibilitate et ordinabilitate ad animam, quam in primo statu corpus habebat humanum, sequitur quod in prole originalis peccati susceptiva, efficiatur originale peccatum in actu. — Hæc Thomas in Scripto.

Præterea in prima secundæ, quæstione octogesima prima : Secundum fidem (in- art. 1.
quit) catholicam est tenendum, quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros. Propter quod infantuli

nati mox deferuntur ad Baptismum, tanquam ab aliqua culpæ infectione abluendi. Et hujus contrarium Pelagiana est hæresis, ut patet per Augustinum in pluribus locis. Ad investigandum vero qualiter peccatum primi parentis originaliter queat transire in posteros, diversi diversimode sunt scrutati. Quidam etenim considerantes quod peccati subjectum est anima rationalis, dixerunt eam traduci cum semine, ut sic ex infecta anima infectæ animæ derivari videantur. Alii hoc ostendere conati sunt per hoc quod corporis defectus traducuntur a parente in prolem, sicut ostensum est. Verum hujuscemodi viæ insufficientes probantur. Nam dato hoc ipso, tamen ex origine defectum habere, videtur rationem culpæ excludere, de cujus ratione est quod sit voluntaria. Hinc dato quod anima traduceretur, attamen ob hoc quod infectio animæ prolis non esset in ejus voluntate, amitteret rationem culpæ obligantis ad pœnam, quum et tertio Ethicorum dicat Philosophus, quod nullus improperabit, sed potius miserebitur cæco nato.

Aliter ergo dicendum, quod cuncti posteri Adæ possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura quam a primo habent parente : secundum quod tota civitatis communitas dicitur unum corpus, tota quoque communitas quasi unus homo, juxta quod dixit Porphyrius : Participatione unius speciei plures homines sunt unus homo. Sic igitur multi homines ex Adam derivati, sunt tanquam multa unius corporis membra. Actus vero unius membri corporalis non sunt voluntarii voluntate membri, sed animæ membra moventis. Sic inordinatio hominis hujus ex Adam progeniti voluntaria est, non voluntate hominis hujus, sed primi parentis, qui motu generationis movet omnes qui ex ejus origine generantur, quemadmodum voluntas animæ movet omnia corporis membra ad actum. Hinc peccatum a primo parente ita ad posteros derivatum vocatur originale, sicut peccatum ab anima derivatum ad membra dicitur actuale. Et sicut peccatum actuale hujusmodi membri non est membri illius nisi in quantum membrum illud est aliquid hominis, sic peccatum originale non est peccatum hujus personæ in quantum est ista persona, sed prout naturam recipit a primo parente. Hinc vocatur peccatum naturæ, juxta illud ad Ephesios : Eramus natura filii iræ. — Hæc Thomas in Summa. *Ephes.* II, 3.

At vero in Summa contra gentiles, libro quarto, capitulo quinquagesimo et duobus sequentibus, de his egregie scribit, primo per auctoritates et probabilia signa declarans quod de originali peccato tenet Ecclesia. Et ista jam supra pro magna parte sunt habita. Allegat quoque quod in Genesi legitur Deus dixisse homini primo : Quacumque die comederis de ligno scientiæ boni et mali, morte morieris. Quumque Adam die quo hujus egit contrarium non obierit, oportet ita exponi : Morte morieris, id est, necessitati moriendi eris addictus. Quod frustra diceretur, si homo ex institutione suæ naturæ, necessitatem moriendi haberet. Mors ergo atque necessitas moriendi, sunt pœnæ homini pro peccato inflictæ, quum pœna non infligatur nisi pro culpa. Quumque hæ pœnæ sint in posteris Adæ mox quando sunt nati, constat in eis tunc aliquam esse culpam, non actualem, sed originalem. Iterum in Job dicitur : Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? etc. Unde clarissime innotescit, quod ex immunditia humani seminis aliquid immunditiæ ad hominem ex semine tali conceptum derivetur : quod non nisi de originali culpa potest verificari. Hinc denuo scriptum est : Nemo mundus a sorde, etiamsi unius diei vita ejus fuerit super terram. — Deinde ibidem ostendit, sicut ex prima secundæ inductum est, qualiter originale peccatum in posteros derivetur. Et quæ scribit ibi, sententialiter satis jam supra expressa sunt. *Gen.* II, 17. *Job* XIV, 4. *Ibid.* 4, 5, juxta LXX.

Concordat Petrus, et addit : Natura dat instrumenta ut competit fini, ut ungues

defensioni, manus operationi, pedes ambulationi; multo magis divina providentia ita agit, quæ quum produxerit hominem ad sui perpetuam contemplationem, nunc imperfectam, in futuro perfectam, dedit ei corpus impassibile, immortale, id est, potens non mori, nec pati, ne retardaretur in contemplatione. Hæc Petrus.

In præhabitis etiam continentur quæ Albertus, Udalricus, Richardus, et alii quidam scribunt de ista materia. Albertus tamen, Petrus ac alii quidam affirmant peccatum originale sumi dupliciter, puta : active, B sicque vocari originale originans, et ita fuisse in Adam, a quo in alios derivatur; secundo passive, et vocari originale originatum, id est in posteros derivatum : et ita non fuit in primis parentibus.

At vero Bonaventura diffuse hic scribit; sed prolixitas est vitanda, nec introducta iteranda sunt. Originalis (inquit) peccati transfusionem ostendit divinæ visionis carentia, rationalis erubescentia, et concupiscentiæ prædominantia. Nullus enim sine demerito et peccato privatur beatifica C visione, ad quam divinitus est creatus. Nec aliquis rationabiliter erubescit de passionibus quas habet natura, nisi insint ei per aliquam culpam; omnes vero naturaliter erubescunt de genitalium motu membrorum. Similiter prædominantia passionum hoc evidentissime ostendit, quæ est inordinatio magna, subversio gravis, injustitia dura, detrahens animam in profundum. Quumque hæc ab origine homini insint, non est hoc sine malo contracto ac prævio vitio. Hinc apud Joannem dixit Salvator : D
*Joann.* III, 5. Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest intrare in regnum cœlorum. Si ergo omnis non baptizatus, tam parvulus quam adultus, inde excluditur, aliquam habet culpam non commissam, quum et ante rationis usum huic subdatur sententiæ, ut etiam patuit in parvulis incircumcisis, de quibus in Genesi Dominus est testatus : *Gen.* XVII, 14. Masculus cujus præputii caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illa de populo suo. Potuit autem Adam

A totam suam posteritatem originali inficere, conditione triplici concurrente. Prima est, quia non tantum erat humanæ naturæ suppositum, sed totius quoque humanæ naturæ principium. Secunda, quia mandatum sibi non exstitit datum ut singulari personæ, sed tanquam stipiti totius naturæ humanæ; et hoc bene indicat textus Geneseos, quia mandatum illud descendit *Gen.* II, 16; III, 3. a viro in mulierem. Tertia, quoniam Adam immortalitatem innocentiamque susceperat pro se ac tota sua posteritate : hinc ipse immortalis et innocens immortales et innocentes genuisset. Ipse quoque per transgressionem mortalis et reus effectus, mortales ac originali infectos generavit. Hæc Bonaventura.

Consonat Alexander. Qui etiam quærit hic : Quum in peccato Adæ fuerint plures deformitates, puta superbiæ, gulæ, avaritiæ, inobedientiæ, ob quam harum deformitatum transfusum est illud peccatum in posteros? Et respondet : Originale peccatum contractum est per inobedientiam primorum parentum, principaliter Adæ. Unde Anselmus : Originale peccatum nil aliud intelligere queo, nisi nuditatem justitiæ debitæ per inobedientiam Adæ factam, per quam omnes sunt filii iræ. Ratio itaque transfundendi fuit, quia prohibitio esus ligni facta fuit Adæ in quantum erat habens naturam totam in se. Superbia vero et gula seu avaritia large sumpta, corrupit naturam in Adam ut in certo supposito, non universaliter ut in primo generationis principio. — Iterum sciscitatur, an originale peccatum traducatur secundum solam carnem, an secundum solam animam, an secundum utrumque. Et respondendum, quod quum peccatum originale sit pœna et culpa, ab alia causa trahit rationem culpæ, et ab alia rationem pœnæ. Etenim rationem pœnæ trahit a fœditate vitiosa quæ est in carne : quam cito enim anima infunditur carni, fœdatur, sicut a vitio vasis vinum corrumpitur. Rationem autem culpæ trahit a carentia debitæ justitiæ. — Multa consimilia quærit hic

Alexander, sed brevitati studendum est.

Præterea ad intelligendum hujus articuli veritatem, confert quod scribit Scotus : A quibusdam (inquiens) dicitur, quod voluntas peccans causavit in carne quamdam morbidam qualitatem, consequentem curvitatem voluntatis. Quæ morbida qualitas dicitur fomes, lex membrorum, etc., et est quasi quoddam pondus in carne, excitans motus sensuales, inclinansque animam ad condelectandum carni, sicque reprimens a delectationibus spiritualibus virtuosis,
*Sap.* IX, 15. juxta illud libri Sapientiæ : Corpus quod corrumpitur, aggravat animam. Nempe in instanti creationis infusionisque animæ, ipsamet maculatur a carne infecta, ita quod quamvis infectio carnis non fuit culpa formaliter, sed culpæ sequela, est tamen occasio culpæ in anima carni unita : quia dum anima carni unitur, infectio ejus talis est, qualis nata est esse in anima. Exemplificatur de pomo dato mundo, a manu recipientis fœdato. Et quia secundum Anselmum, Adam accepit originalem justitiam pro se et tota natura, quæ tunc erat in eo, ideo Deus juste requirit a tota natura, in quocumque est, istam justitiam. Nec personas excusat recuperandi impotentia, quoniam ipsæ sibi impotentiam fecerunt in primis parentibus deserendo justitiam, seu ipsa natura in illis hanc sibi ipsi impotentiam fecit justitiam relinquendo.

Sed contra istud objicitur, quoniam hæc natura numero, quæ est in Petro, non fuit in Adam, licet ibi fuerit natura ejusdem speciei : ergo ista natura non accepit illam justitiam, nec est debitrix ejus. Si dicas quod fuit in Adam causaliter, ita etiam hæc persona fuit in Adam causaliter : ergo idem est loqui de personis propagatis, et de naturis propagatorum, quantum est ad propositum. Eodem enim modo oportet ostendere quod persona sit debitrix, quemadmodum hæc natura, quia eodem modo fuit in Adam causaliter, quando ipse justitiam accepit formaliter. Qualiter ergo sufficit modus accipiendi justitiam, ad de-
A bere justitiam acceptam ? Si enim non fuit in Adam secundum voluntatem, sed tantum secundum carnem, et non potest esse debitor justitiæ nisi secundum voluntatem, secundum quam potest habere justitiam : non ergo est debitor justitiæ, quia fuit in Adam causaliter ut in principio propagativo. — Respondeo : Non faciendo mentionem de hac persona et de hac natura, ostendo quod iste debitor sit justitiæ, quia justitiam accepit formaliter ipse Adam, et ipse in illo. Probo hoc sic : Omne
B donum est debitum, quod datur a Deo donante voluntate antecedente (quamvis non voluntate consequente), id est, quantum est ex parte Dei sine speciali gratia et merito ejus cui datum est. Sed ipso Adam accipiente justitiam, etiam filiis ejus data est ipsa justitia voluntate Dei antecedente, utpote quantum fuit ex parte Dei, quia daretur et filiis, nisi esset ex parte ipsorum seu patris ipsorum impedimentum : ergo ex ista collatione facta patri, filii quoque debitores constituuntur ejusdem justitiæ.
C — Hæc Scotus.

Porro Durandus hic latius refert opinionem dicentium, quod originale peccatum non sit nisi reatus, id est obligatio quædam ad pœnam. Sed quum sit contra prædallegatos doctores, concorditer adstruentes hoc repugnare divinæ justitiæ, ut aliquem privet beatifica visione et pœnæ addicat, etiam post hanc vitam, nisi pro aliqua ejus culpa; idcirco Durandus non audet simpliciter opinioni illi assentire, quam tamen videtur non minime approbare. Id-
D circo ad satisfaciendum calumniæ, dicit quod ista opinio, et aliorum positio qui affirmant originale peccatum vere consistere culpam, non diversificantur nisi in verbis. Quod non videtur posse defendi, nisi quis penitus abusive atque improprie utatur nominibus culpæ et pœnæ. Verum est equidem quod unum et idem diversis respectibus est pœna et culpa, imo et originale peccatum est tale, sicut ex Alexandro jam patuit. Sed prima illa opinio accipit pœnam pro eo quod ita est pœna,

quod non est culpa; sicque dicere quod A originale est pœna tantum, seu reatus ad pœnam, et affirmare quod etiam sit culpa, nequeunt simul stare. Quod vero pro erronea illa opinione inducit Durandus, Peccatum actuale ipsius Adæ non potuit traduci in nos per originem seu generationem quoad actum, in quo formaliter ratio culpæ consistit, sed solum quantum ad reatum : istud (inquam) inidonee videtur prolatum. Dico enim, quod traducitur quantum ad carentiam originalis justitiæ, cum debito habendi eamdem : quod con- B stat esse peccatum.

Præterea Guillelmus, libro de Vitiis et peccatis, atque tractatu Cur Deus homo, multa de ista conscribit materia : Introitum (inquiens) animæ ad corpus, casum dico et incarcerationem propter ex alto suæ rectitudinis libertatisque dejectionem, et propter animæ vulnerationem et inquinationem. Recte quippe dixerunt antiqui theologi, lapsum hunc animæ esse sicut lapsum cadentis in lutum lapidosum, ubi cadens immergitur, inquinatur, et vulne- C ratur. Inquinantur etenim animæ nostræ per recessum a sua puritate, vulnerantur quoque multiplici infirmitate virium suarum, immerguntur in profundo laci, ita quod nisi adjutorio gratiæ Dei suam dexteram porrigentis, extrahi nequeunt. Cadit anima in sollicitudinem providendi necessitatibus corporis, et in diversas miserias ac molestias vitæ præsentis, et ita obruitur quod spiritualia et divina ei non sapiunt, imo ad carnales delicias, ad perituras divitias se totam effundit. — De his D multa hic doctor prosequitur, in quibus et aliqua inserit quæ a communi traditione doctorum aliena videntur, de quibus brevitati studens pertranseo. Verum quod ait de ingressu et lapsu animæ in corpus velut in lutum saxosum, consonat ei quod gloriosus pater Bernardus testatur, animam in unione sua cum corpore, quasi in acervum acutarum testarum lapidumve lædentium corruisse.

Insuper super his scribit Henricus Quodlibeto secundo, quæstione undecima : Parvuli incurrunt culpam, non solum pœnam pro culpæ reatu, ut Augustinus prolixe pertractat in libro contra Donatistas, qui originale peccatum negabant. Pro quorum intellectu sciendum, quod originalis justitia in primo parente nil aliud fuit quam supernaturalis gratia, quæ naturalem justitiam roborabat, et pronitatem inclinandi se ad bonum quasi ad dexteram, dabat : qua per inobedientiam perdita, in rectitudine naturali voluntatis debilitatus est, et pronitatem contrariæ inclinationis ad sinistram peccati incurrit. Ab hac autem deordinatione voluntatis in se ipsa, consecuta est statim in pœnam quasi naturalis dyscrasia in carne, qua caro cum appetitu suo ac sensibus cœpit contra spiritum rebellare. Caro vero sic infecta, dum semen virtute sua informare debuit ad prolis procreationem, semini morbidam suam qualitatem impressit, quæ semper remansit in anima. Quumque semen completæ dispositionis esset et organizatum ad animam, et hæc ei infunderetur, ex ipsius animæ connexione cum tali carne, ipsa quoque anima mox pronitatem ad consentiendum carni in peccatum concepit, qua parvulus statim pronus fuit ad concupiscendum; et factus adultus concupiscit actu. Et dispositio talis ad culpam non est nisi culpa : in ea namque consistit formalis ratio omnis culpæ tam actualis quam originalis. Hæc Henricus.

## QUÆSTIO III

Tertio quæritur, **An mala pœnalia quæ sentimus assidue, sint effectus et pœnæ originalis peccati.**

Videtur quod non, quoniam omnia ista, videlicet mors, fames, sitis, timor, pressura, labor et consimilia, sunt pure naturalia, utpote complexionem mixtorum sequentia. Naturale quoque est sensualitati, in suum ferri objectum mox ut sibi

offertur : sicut et parere cum dolore non A solum hominibus, sed bestiis quoque naturale est et commune. Conformiter naturale est feminam subjici viro. Imo omnium horum naturales et rationales causas signaverunt philosophi. Ergo in his non est confugiendum ad ea quæ naturalem rationem transcendunt et fidem concernunt. — Hæc non nisi breviter tango, quoniam competenter exstant præhabita. dist. xix, q. 2.

Ad hæc Alexander respondet : In Genesi ponuntur tres pœnæ ex parte mulieris. Prima est multiplicatio ærumnarum in multiplicatione conceptuum; secunda est dolor in partu; tertia, subjectio sub potestate mariti. Duplex quippe est cognoscitiva vis animæ : una rationalis, alia sensitiva. Quantum ad rationalem, sumitur pœna subjectionis; quantum ad sensitivam, sumitur duplex pœna. Una, secundum multitudinem, quum dicitur : Multiplicabo ærumnas tuas. Alia, secundum magnitudinem, quum dicitur : In dolore paries. Vel sic : Individuum tendit ad duo, videlicet, ad C conservationem sui secundum tempus determinatum, et ad conservationem speciei simpliciter. Mulier vero est sexus passivi, et juxta utrumque contrahit pœnam ex peccato. Nempe quantum ad actum generationis qui est ad conservationem speciei, duplicem contrahit pœnam : unam in portando, alteram pariendo. In initio autem actus generativi est delectatio, et ibi videtur esse sine pœna. Et fortasse hoc voluit designare nomine conceptus, vel tacuit hoc propter delectationem, in D qua non videtur pœna. Sed ex parte actus qui est ad conservationem individui, est subjectio præfata sub viro, quamvis etiam non exsistente peccato, fuisset mulier aliquo modo sub viro ratione sexus et corporis; attamen post peccatum subjecta est ei subjectione pœnali, ita ut velit nolit viro subjiciatur. Et communiter ac naturaliter esse sic debet, quamvis interdum ex abusu, perversitate, aut alia causa aliter fiat. — Deinde in Genesi tanguntur

*Gen.* III, 16.

pœnæ viri, quum dicitur : Quia audisti vocem uxoris tuæ, maledicta terra in opere tuo. Quarum pœnarum quædam consistunt in ablatione boni, ut quum dicitur : Videte ne forte mittat manum suam et sumat de ligno vitæ, et vivat in æternum. Quædam autem consistunt in exhibitione inflictioneque mali, quum dicitur : Maledicta terra in opere tuo. Verum universæ hæ pœnæ in speciali possunt faciliter ex textu Geneseos considerari. Hæc Alexander. — De his præcedenti distinctione B introducta est Bonaventuræ responsio.

*Gen.* III, 17. — *Ibid.* 22. — *Ibid.* 17. — *Cf.* p. 190 A, B.

At vero Thomas : Ea (inquit) quæ sunt ad finem, disponuntur secundum necessitatem et exigentiam finis. Quumque ad supernaturalem finem factus sit homo, data sunt ei in prima sua institutione non tantum naturalia, sed et supernaturalia dona, per quæ ad supernaturalem felicitatem facilius perveniret. Et quoniam ultimo fini per amorem non potuit inhærere, nisi superior pars sua, quæ est mens, libere elevaretur in Deum, subjectæ ei fuerunt vires inferiores, ut nihil in eis posset accidere quod mentem retardaret ab elevatione in summum bonum. Hinc quoque corpus ita fuit dispositum, ut nulla in eo posset accidere passio per quam mentis contemplatio impediretur. Rursus, quia hæc omnia inerant homini ex ordine ad ultimum finem, hinc mente per inobedientiam a Deo aversa, sublata sunt præfata supernaturalia dona, sicque relictus est homo in naturalibus suis. Quod tertio Ecclesiasticæ hierarchiæ capitulo divinus Dionysius expresse fatetur. Verumtamen isti defectus possunt ad naturam humanam dupliciter comparari. Primo per respectum ad naturalia sua principia, prout ex elementis est constituta, et ita sunt ei naturales, quemadmodum ex nihilo esse et dependere conservationeque indigere, est defectus omnem consequens creaturam, nec ulli pœnalis, id est, in pœnam pro culpa inflictus. Secundo comparantur ad hominem ut primo in supernaturalibus institutum, et ita sunt ei pœnæ, quia etiam

ex privatione ejus quod gratis concessum est, punitur is cui illud aufertur. Hæc Thomas in Scripto.

Ex his patet solutio ad objecta breviter tacta.

De his diffusius scribit Thomas in secunda secundæ, quæstione centesima sexagesima quarta; et in Summa contra gentiles, libro quarto. Sed quia materia ista specialem non habet difficultatem, et doctores in ea concordant, pertranseo.

## QUÆSTIO IV

QUarto quæritur, **Utrum quis a Deo miraculose formatus ex digito aliave materia, contraheret originale peccatum.**

Videtur quod sic, quia et taliter genitus fuit virtualiter in homine primo, in quo etiam tota caro videtur infecta.

Ad hoc respondet Henricus Quodlibeto primo, quæstione vicesima prima : In semine de quo formatur corpus humanum, non est originale peccatum, nisi ut in materiali radice, et quasi infectio morbida exsistens in semine, contracta a parentibus propter fomitem manentem in ipsis, etiam post originalis peccati ablutionem; in anima vero conjuncta corpori tali, est quasi in complemento formali. Verum illam morbidam infectionem dicunt aliqui non procedere a voluntate primi parentis, nisi mediante patris proximi voluntate : et hoc dupliciter. Uno modo, ut ex voluntate primi parentis dicatur procedere dicta infectio morbida exsistens in semine, in quantum omnes qui ab ipso procedunt ipse movet motu generationis, per virtutem activam in generatione, quæ principaliter procedit a patre, ita quod fetus non contraheret peccatum originale a matre, patre non infecto. Alio modo, ut quia ex voluntate libidinosa primus parens post peccatum suum generavit, generatus quoque

A libidinose similiter libidinose generavit, per hoc ex libidine generati contrahunt originale peccatum. Unde secundum istas positiones, generatus miraculose ex carne digiti non contraheret originale.

Sed modus ponendi traductionem originalis peccati taliter, non videtur conveniens. Peccatum enim originale vocatur peccatum naturæ, juxta illud Apostoli : Eramus natura filii iræ. Simile autem quodammodo est de traductione naturæ humanæ ex primo parente, et de traductione *Ephes.* II, 3.

B originalis peccati : ita quod sicut secundo generantes non traducunt naturam ut natura est, nisi quia talem receperunt a parente primo, nec eam propria actione immutare valent in aliquo; sic et peccatum originale non traducunt, nisi ut ipsum in natura a primo acceperunt parente, ita ut propria actione in ipsa originalis peccati natura immutare nil queant. In quibuscumque ergo invenitur natura ab Adam per proximos parentes traducta, illi obnoxii sunt radici originalis peccati, quia

C natura infecta quasi materialiter in se habet originalis peccati radicem : ita quod quidquid de illa formatur, necesse est quod anima ejus ex conjunctione cum illo contrahat originale. Hinc Apostolus traductionem originalis non nisi primis adscribit parentibus, ad Romanos. Unde et de pœnalibus dispositionibus in nobis ex originali consecutis, loquitur Augustinus libro tertio de Libero arbitrio, quod ideo dicuntur peccata, quoniam sunt de peccato illo primo liberæ voluntatis. Voluntati autem et *Rom.* V, 12 et seq.

D actioni alicujus proximi parentis non attribuit eas.

Dicendum ergo, quod traductio originalis peccati est propter morbidam dispositionem naturæ, ex voluntate peccatrice primi parentis traductæ, non ex aliqua actione proximi generantis : ita quod quacumque substantia materiali traducta per naturalem generationem, per medios generantes, ex primo parente, sive substantia illa traducta sit in semine unius parentis, sive amborum, sive in substantia membri,

ut in manu vel pede, vel quidquid ex illa generetur, sive miraculose aut quocumque alio modo, nisi substantia illa prius purgetur ab infectione præfata, contrahit anima originale peccatum ex conjunctione cum corpore formato ex illa materia : velut si quis lepra esset infectus, quidquid ex ejus corpore gigneretur, esset leprosum. Porro si quis miraculose generaretur de materia ex primo parente non traducta, aut certe ab ipso traducta, sed ab illa infectione prius purgata, nullum contraheret originale.

Si autem objiciatur, quod nullus contrahit originale, nisi fuerit in Adam secundum seminalem rationem (ideo etenim Christus non contraxit illud, secundum Augustinum decimo super Genesim) ; generatus autem miraculose, non fuit in Adam secundum rationem seminalem, quæ est vis naturalis generationis in semine. Respondendum, quod illud generatum dicitur fuisse secundum seminalem rationem in Adam, quoniam ex suo principio formali sub eadem ratione et dispositione exsistente formatur sub qua erat in Adam, atque ex ipso traductum est, ut sicut sub morbida dispositione in illo fuit et ab ipso traductum est, sic sub eadem dispositione aliud generetur ex ipso : alias non est generatum ab eo secundum rationem seminalem. Sicque Christus fuit in Adam secundum corpulentam substantiam, quia substantia virginei sanguinis, de qua corpus Christi formatum est, fuit substantialiter traducta de Adam, non tamen secundum seminalem rationem, quoniam non sub eadem exstitit dispositione (quum Christus formatus erat de illa substantia) sub qua descendit de Adam : imo vel sacratissima Mater Christi prius purgata fuit et sanctificata a fomite originalis peccati, quam Christus conciperetur ab ea, ut non haberet nisi semen purum et mundum, aut ipsum purificatum fuit omnino in Virgine. Miraculose vero potest quis generari ex morbida substantia, quæ secundum seminalem rationem fuit in Adam, per se-
A minalem quoque rationem, quamvis non naturaliter nec seminaliter ex illo sit generatum. — Hæc Henricus.

Verum de hoc videtur S. Thomas in prima secundæ, quæstione octogesima prima aliter sensisse, dicendo : Originale pec- art. 4.
catum a primo parente traducitur in posteros, in quantum posteri moventur ab Adam per generationem, quemadmodum membra moventur ab anima ad actuale peccatum. Non autem est motio ad generationem, nisi per virtutem activam in
B generatione. Hinc illi dumtaxat contrahunt originale, qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione ab Adam originaliter derivatam : quod est secundum seminalem rationem ab eo descendere. Ratio quippe seminalis nil aliud est quam vis activa in generatione. Si autem quis formaretur virtute divina ex carne humana, constat quod vis activa non derivaretur ab Adam : ideo non contraheret originale, sicut nec operatio seu activa percussio manus pertineret ad peccatum
C humanum, si manus non moveretur ab hominis voluntate, sed solum a movente extrinsecus. Hinc secundum Augustinum super Genesim, fuisse in Adam secundum seminalem rationem, solum causat originalis peccati traductionem. Hæc Thomas in Summa.

Durandus sequitur positionem Henrici. Bonaventura vero in quæstionibus circa litteram, narrat positionem utramque, et addit securius esse sequi responsionem istam secundam, quam et Thomas secutus
D est : quia et hoc magis concordat Magistro, et quod plus est, etiam Augustino in libro contra Pelagium.

## QUÆSTIO V

Quinto quæritur, **Utrum aliquid transeat in veritatem humanæ naturæ per actum nutritivæ aut generativæ potentiæ.**

Videtur quod non, per illud Matthæi : *Matth.* xv, 17. Omne quod intrat per os, in ventrem vadit, et in secessum emittitur. — Secundo, veritas uniuscujusque rei consistit in hoc quod secundum speciem est seu quod specifice est. Quod autem per modum advenit nutrimenti, habet se per modum materiæ, ut secundo de Generatione habetur. Sed caro secundum materiam non fit caro secundum speciem, ut ex primo de Generatione probatur. Ergo nutrimentum in veritatem non transit humanæ naturæ. — Tertio, illud ad veritatem humanæ naturæ spectat, in quo calor convertens humidum radicatur. Sed tale humidum consumptum non restauratur, secundum medicos, ut patet in laborantibus tertia specie hecticæ, quæ idcirco incurabilis est, quia non restauratur humidum tale. Quum igitur omne illud in quod alimentum convertitur, post consumptionem valeat restaurari, apparet quod nutrimentum in id quod proprie ad veritatem humanæ naturæ pertinet, non mutetur. — Quarto, omne illud in quod cibus convertitur, etiam per calorem continuo agentem dissolvitur, ut fluens et refluens idem judicetur. Sed impossibile est quod totum quod est in corpore, sit fluens et refluens, sicut probabitur. Ergo oportet aliquid in corpore esse manens, in quod alimentum non convertatur. Et hoc præcipue ad humanæ naturæ pertinet veritatem. Ergo alimentum in id quod per se est de veritate humanæ naturæ nequaquam mutatur. Probatio minoris. Si non esset aliquid fixum manens in corpore humano, contingeret quamlibet partem ejus evanescere posse, aliquo alio in locum ejus substituto; per eamdem quoque rationem contingeret sic in toto sicut in qualibet ejus parte : contingeret ergo quod de tota materia illa quæ primo fuit in corpore hominis alicujus, nil remaneret in fine. Quumque unitas individui sit ex unitate materiæ, non esset idem homo numero in principio infantiæ et in fine : quod est absurdum. — Quinto, nulla virtus naturalis debilitatur multiplicata

A materia sibi convenienti, sed solum per admixtionem extranei. Virtus autem conversiva in homine debilitatur in fine vitæ : alias homo in infinitum posset augeri ac vivere. Hoc ergo contingit per admixtionem extranei. Nihil vero admiscetur materiæ in qua virtus conversiva prius fundabatur, nisi quod ex alimento est generatum. Id ergo quod ex nutrimento est generatum, exstat extraneum ei in quo veritas fundatur naturæ. — Sexto, natura facit unumquodque faciliori modo quo fieri B potest. Deus autem multo ordinatius agit quam natura. Quum ergo facilior modus augendi aliquid sit per multiplicationem materiæ, quam per conversionem alterius in id quod augetur, ergo in homine ita fit. — Septimo, quæ unius sunt speciei, uno modo suum sortiuntur complementum. Sed parvuli quidem defuncti, in resurrectione exsurgent in quantitate completa, non per additionem nutrimenti, sed per multiplicationem materiæ in se ipsa. Ergo et ceteri homines ita ad congruam perve- C niunt quantitatem.

In oppositum est, quod secundum Philosophum primo de Generatione, nihil nutrit carnem nisi quod potentia caro est. — Rursus, secundum eumdem, nutrimentum in principio dissimile est nutrito, in fine consimile.

Ad hoc Thomas respondet : Circa hoc sunt multæ opiniones. Quidam dicunt, quemadmodum et Magister in littera sen- *Cf.* p. 377 O. tire videtur, quod id quod ex parentibus D decisum est, est id solum in quo veritas naturæ corporalis hujus nati consistit; id quoque in majorem excrescere quantitatem, salvatum omnino seu integrum manens, ita quod nihil ei adjungitur ut in quantitatem surgat majorem. Et hoc solum sic auctum, dicunt resurrecturum. Ponunt demum alimenti susceptionem necessariam esse : non ad augmentum, quatenus nutritiva augmentativæ deserviat, neque ad restaurationem deperditi, sed tantum ad fomentum naturalis caloris,

quemadmodum liquescenti auro miscetur A plumbum, ne aurum consumatur calore, sed solum plumbum. — Verum ista opinio videtur irrationabilis ex duobus, videlicet tam ex parte ejus quod nutritur, quam ex parte alimenti quod advenit. Non enim fieri potest augmentum, nisi secundum hoc quod materia quæ primo est terminata sub dimensionibus parvis, post ad majores perducitur. Quod fieri nequit nisi dupliciter. Primo, quod tantum de materia sit sub dimensionibus magnis, quantum sub parvis ; talisque mutatio de parvo in B magnum rarefactio appellatur, et per eam efficitur. In hoc enim differunt densum et rarum, quod in raro est parum de materia sub dimensionibus magnis, atque in denso multum sub parvis, ut quarto dicitur Physicorum. Secundo, quod plus de materia sit sub magnis dimensionibus quam sub parvis. Quod nequit contingere, nisi quia vel materia est de novo creata, vel per hoc quod id quod fuit materia alterius corporis, efficitur hujus, corpore illo transmutato in istud. Unde et Augustinus, C decimo super Genesim ad litteram, ait nil irrationabilius esse quam putare ullum esse corpus, quod manente suæ quantitate naturæ undique crescat, nisi rarescat. Porro augmentum corporis humani non fieri per rarefactionem, neque per materiæ de novo creatæ additionem, est evidens : quia materiam omnium simul creavit Deus, ut Sancti testantur. Restat ergo augmentum hoc fieri per conversionem alterius corporis, in corpus humanum vere conversi. Ex parte etiam alimenti hoc patet : quia D secundum præfatam opinionem, sumptio alimenti non esset a natura per se intenta, sed per accidens, ut scilicet alicui nocivo occurreret, puta calori naturali digerenti, et si transmutatio cibi non esset necessaria per se ad corporis humani augmentum, tunc calor convertens esset superfluus; sicque in operibus naturæ divinitus institutæ multa invenirentur superflua.

Verumtamen sustinentes opinionem hanc, invenerunt tres modos pro ea, quorum quilibet refutatur. Quidam eorum dicunt, quod talis multiplicatio fit miraculose virtute divina, quemadmodum panes quinque leguntur in Evangelio multiplicati. *Joann.* VI Sed istud expressam continet falsitatem, dum opus naturæ in miraculum vertitur. Nec certum est illam panum multiplicationem esse factam ut dicunt, imo forsan oportet fateri quod facta sit per aliorum corporum conversionem in panes virtute divina. Hanc autem conversionem cibi in carnem natura facere potest, quæ transmutat id quod est in potentia in actum. Quod autem naturæ possibile est, Deus committit illi, qui unicuique perfectionem largitur secundum quod capax est. Hinc non oportet ad miraculum confugere. — Alii dicunt, quod quum in corpore humano sit multum de quinta essentia, multiplicatio corporis humani est instar multiplicationis quintæ essentiæ : ita quod sicut lux solis multiplicatur in se ipsa diffusa in aere, sic corpus humanum multiplicetur sine additione extrinseci. Quæ adinventio duas continet falsitates. Prima, quoniam corpus quintæ essentiæ non venit in compositionem corporis humani nisi virtute tantum, quum non sit commiscibile nec divisibile, nec extra proprium locum valeat esse. Secunda est, quia diffusio lucis non est per multiplicationem materiæ, quum lumen non sit corpus, sed est multiplicatio tantum formalis : sicut in qualibet alteratione aut generatione agens multiplicat suam formam in materia. — Tertii dicunt, quod materia prima in se caret omni quantitate et forma, sicque æqualiter habet se ad recipiendum omnem quantitatem, sicut et quamlibet formam. Ideo quantumlibet parum sit de materia prima in quovis corpore parvo, potest recipere quantamlibet quantitatem, adeo ut ex grano milii fieri valeat totus mundus. Nec mirum, quum ex punctali materia mundus sit factus. Quum enim materia careat quantitate, indivisibilis est instar puncti. Verum et iste modus multipliciter deficit. Primo, quoniam imaginatur materiæ in-

divisibilitatem ad modum puncti, ut sic ex materia punctali mundus sit factus, quasi per quamdam extensionem, ac si res parva extendatur in magnam : quod non est verum. Materia namque dicitur indivisibilis per negationem totius generis quantitatis; punctus vero indivisibilis est tanquam quantitatis principium, situm habens determinatum. Hinc ex materia res fit quanta, non per extensionem, loquendo de materia prima, quum extensio non sit nisi ejus quod alicujus exstitit quantitatis, sed per quantitatis susceptionem. Secundo, quia etsi materia prima, prout in se consideratur, non habeat quantitatem, non tamen sequitur quod sit in potentia ad quamcumque quantitatem imaginabilem. Quum enim materia recipiat determinatam quantitatem et alia accidentia secundum exigentiam formæ, quia subjecta materia cum forma est causa eorum quæ insunt, ut primo Physicorum habetur, oportet quod materia prima ad nullam quantitatem sit in potentia, nisi quæ sit formæ naturalis, quæ certam in sua materia exigit quantitatem. Tertio, quia si materia quæ fuit sub dimensionibus parvis, fiat sub majoribus, hoc esse non potest nisi per rarefactionem : qui modus augmentationi corporis humani non competit. Quarto, quia dum loquimur de materia exsistente in hac re, jam dimittimus considerationem materiæ absolutæ : ideo, quod convenit materiæ absolute consideratæ, non oportet huic convenire materiæ. Hinc materia quæ est in hac re, non est in potentia ad quantitatem totius mundi, sed ad determinatum quid, quantum per rarefactionem consequi potest. Et hoc non excedit raritatem ignis, quia ut asserit Commentator super quartum Physicorum, major esse non valet.

Hinc aliorum positio est, quod in corpore humano et aliis quæ aluntur, aliquid fixum est manens in toto tempore vitæ, in quo veritatem humanæ naturæ dicunt consistere; aliquid quoque aliud fluens et refluens, quod advenit atque consumitur,

A quod ex cibo est generatum. Differunt tamen a primis in hoc quod sumptionem cibi dicunt necessariam non solum in caloris fomentum, sed in augmentum etiam quantitatis : non enim posset illud quod primo a generantibus decisum est, quod et permanens dicitur, in tantam quantitatem extendi ut est quantitas corporis humani, nisi alia materia adderetur, quæ simul cum præexsistente materia totam reciperet quantitatem sine rarefactione. Hoc quoque quod permanet dicunt diffundi

B per totum, consimiliter quod advenit et recedit : sicut in admixtione vini et aquæ quæ in vinum convertitur, sic quod virtus vini fortior manet in parte materiæ quæ ante permixtionem aquæ sub forma vini fuit. Sic igitur ponunt hi, illud quod ex alimento est generatum non esse penitus alienum a veritate naturæ humanæ, ut primi dicunt, sed secundario pertinere ad eam, secundum quod necessarium est ad debitæ quantitatis complementum. Idcirco non totum in resurrectione dimittetur

C quod ex alimento conversum est, sed reservabitur tantum quantum expedit ad perfectionem quantitatis corporis resurgentis. Denique, auctor hujus opinionis exstitit Alexander commentator, ut libro de Generatione ait Averroes. — Sed nec istud videtur veritatem habere. Quum enim de natura caloris sit humorem consumere, ignei (inquam) caloris, oportet quod calor ignis, qui est instrumentum animæ vegetativæ, ut secundo de Anima dicitur, indifferenter quantum in se est, humidum

D omne consumat. Hinc non potest efficax ratio assignari, cur aliquod humidum signatum in tota permaneat vita. Præterea, secundum hanc positionem, sumptio alimenti primo et per se non esset ad restaurationem deperditi, sed solum ad augmentum. Constat autem quod opus augmenti præsupponit opus nutrimenti, et illud tantum nutritur in quo deperditio facta est, quod per nutrimentum restauratur. Unde si non esset consumptio nisi ejus quod per augmentum principaliter

assumitur, nutrimentum non esset nisi propter augmentum.

Tertia opinio est, quam primo de Generatione ponit Averroes, quod nihil potest accipi in corpore signatum, quod sit fixum et permanens. Sed totum quod in corpore est, considerari potest dupliciter : primo ex parte materiæ, et sic non est permanens; secundo ex parte formæ et speciei, et ita est permanens. Comparat enim Aristoteles, primo de Generatione, transmutationem cibi in carnem adustioni lignorum. Videmus enim quod si ignis accendatur, et continue ei ligna immittantur secundum quod alia consumuntur, forma ignis semper remanebit in lignis; attamen materia quælibet consumetur, alia sibi succedente materia, in qua species ignis manebit, quamvis illud quod recipit formam, continue consumatur et restauretur. — Hæc positio a duabus primis differt in hoc quod secundum eam non potest aliquid materiæ designari quod maneat semper; sed quælibet pars signata, ex hoc quod est materiæ in ipsa, habet quod fluat et refluat : ita tamen, quod illud quod est formæ, semper maneat. Primæ vero positiones ponebant aliquid materiæ signatum semper esse permanens, in quo primo ac principaliter veritas humanæ consistat naturæ. Atque etiam in hoc differunt inter se, quod prima opinio ait alimentum nullo modo in veritatem naturæ humanæ converti; secunda vero opinio dixit illud converti in id quod secundario est de veritate naturæ humanæ, non primo; sed tertia opinio dicit nutrimentum converti in id quod primo ac simpliciter est de veritate naturæ humanæ. Quamvis enim id quod primo in carnem conversum est ex semine, perfectius sit speciem carnis assecutum, quam quod ex cibis adgeneratur; tamen adveniente cibo, in fine digestionis fit permixtio, ut totum uniformiter veritatem speciei recipiat sine aliqua distinctione. Et secundum hoc etiam patet, quod in resurrectione oportet tantum de eo quod ex alimento generatum

A est resurgere, quantum pertinet ad complementum debitæ quantitatis. Et huic tertiæ opinioni magis consentio sine præjudicio aliarum.

Ad primum respondeo, quod in auctoritate illa, ly omne non designat totum integrale, sed totum in quantitate. Non ergo totum integraliter in secessum emittitur, sed de quolibet aliquid, quum oporteat purum ab impuro secerni. — Ad secundum dicendum, quod secundum tertiam opinionem, caro secundum materiam et B caro secundum speciem, non differunt re; sed dicitur caro secundum speciem, prout participat formam et proprietates consequentes speciem; dicitur quoque caro secundum materiam, in quantum ex materia constat. — Ad tertium, quod secundum medicos, humidum quod ex primis generantibus trahitur, non oportet ideo radicale vocari quia semper permaneat distinctum secundum materiam et humiditatem ab humido ex alimentis adgenerato, sed quoniam calor naturalis in humido illo prius C exsistit; et illud quod permiscetur, non participat speciem, nisi virtute humidi cui miscetur. Sicque est radix totius quod postea ex alimento convertitur : non quod utrumque humidum post finem ultimæ digestionis distinctum remaneat, sed unam accipit proprietatem. Nec dicitur consumi humidum radicale propter discessum talis materiæ, sed quia non manet proprietas quam totum mixtum habebat ex virtute humidi primi : tunc enim non potest restauratio fieri. — Ad quartum, quod quum D illud quod advenit ex alimento adgeneratum, permixtum sit ei quod prius erat, atque ex ambobus simpliciter unum effectum sit, semper fit deperditio in utroque proportionabiliter : ideo nunquam contingit, quod totum illud quod prius erat abscedat, ita quod nihil prioris materiæ maneat : imo semper aliquid manet; et illud quod advenit, fit unum cum eo quod præerat. Ideo est materia una, unumque individuum per totam vitam, ut patet in igne qui lignis nutritur : semper enim

manet unus numero ignis, quamvis quibusdam lignis appositis alia consumantur, quoniam illud quod advenit, semper efficitur unum cum illo quod præerat. Magis quoque simile esset, si fieret commixtio secundum totum, ut est in nutrimento. Secus esset, si ex materia adveniente generaretur ignis aut caro seorsum : tunc enim propter omnimodam diversitatem materiæ esset diversitas secundum numerum. — Ad quintum, quod illud quod ex nutrimento adgeneratur, non ita perfecte naturam consequitur speciei ut illud quod primo per virtutem formativam in carnem aut os exstat conversum : tum quoniam prima generatio erat carnis secundum se, secunda autem est carnis quasi per commixtionem; tum quia quo virtus animæ magis diffunditur ac spargitur, eo debilior redditur, ut patet in corde, quod quanto fuerit majus, tanto minus est calidum : propter quod animalia cor magnum habentia, naturaliter sunt timida, ut tertiodecimo de Animalibus scribit Philosophus. — Ad sextum, quod multiplicatio materiæ non est possibilis per naturam, quæ quum non agat secundum se totam, sed secundum formam suam tantum, multiplicat solum formam. — Ad septimum, quod omnia quæ ejusdem sunt speciei, operatione naturali uno modo suam consequuntur perfectionem. Si tamen unus naturaliter id consequatur, et alius per miraculum, non erit idem modus. — Hæc Thomas in Scripto.

Insuper de hac re scribit in prima parte Summæ, quæstione centesima nonadeci-
art. 1. ma : Juxta Philosophum secundo Metaphysicæ, ita se habet unumquodque ad veritatem, sicut se habet ad esse seu entitatem. Id ergo pertinet ad veritatem naturæ, quod est in constitutione naturæ ipsius. Natura vero dupliciter potest considerari : primo in communi, secundum rationem suam specificam; secundo, ut est in hoc individuo. Itaque ad veritatem naturæ primo modo acceptæ, pertinent forma et materia communiter sumptæ. Ad veritatem autem

A naturæ in hoc particulari acceptæ, pertinent materia individualis signata, et forma per eam individuata. Porro nonnullæ sunt formæ, quæ salvari non queunt nisi in una signata materia, ut forma solis. Et juxta hunc modum aliqui posuerunt, quod anima humana non potest salvari nisi in materia cui in exordio sui fuit unita, etc., ut supra. Sed hæc positio irrationabilis comprobatur. Primo, quia ejusdem est rationis quod forma fieri possit in alia materia, et quod propriam materiam possit
B relinquere : hinc omnia generabilia sunt corruptibilia. Quumque anima hominis possit ab hac sua materia separari, alioqui corpus humanum non esset corruptibile, sequitur quod alii materiæ queat uniri, quæ in veritatem naturæ humanæ convertitur. Secundo, quoniam impossibile est multiplicari materiam, nisi vel secundum quantitatem tantum, sicut in rarefactis, vel etiam secundum substantiam materiæ. Sola autem eadem substantia materiæ permanente, non potest dici quod sit multi-
C plicata : quoniam idem ad se ipsum non constituit multitudinem, quum necesse sit omnem multitudinem ex aliqua divisione causari. Unde oportet aliquam aliam materiæ substantiam addi per creationem, aut per conversionem alicujus in ipsam. Tertio, quia in omnibus quorum materia tota est in uno supposito, non est nisi unum individuum in specie una, ut patet in sole et luna. Sicque non esset nisi una speciei humanæ persona. Quarto, quum homo quantum ad partem vegetativam
D non differat a plantis et animalibus, sequeretur quod in ipsis quoque non fieret conversio alimenti in corpus nutriti. — Hæc Thomas in Summa, ubi præfatas recitat opiniones partim sub aliis verbis, et addit ibidem : Si uno ligno combusto, aliud paulatim in ignem mutatur, sicque deinceps quousque omnia prima ligna consumantur, remanet ignis numero idem, quia semper quod additur, transit in præexsistens. Idem dicendum de corporibus vivis, in quibus ex nutrimento restauratur

quod per naturalem calorem consumitur.

Præterea has opiniones jam tactas Petrus quoque hic recitat, ad nullam earum specialiter se divertens, sed qualiter unaquæque earum possit defendi declarans : Quemadmodum, inquiens, in sua Metaphysica loquitur Avicenna, veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei. Hinc illud de veritate naturæ humani est corporis, quod manet in ipso, non quod continue fluit ac refluit : alioqui non esset veritas naturæ humani corporis eadem a principio vitæ usque in finem, si nihil in fine maneret quod in principio fuit. Et quod manet, est id cujus virtute a principio conversio alimenti advenientis efficitur; id vero quod non manet, est quod per conversionem advenit. Quid autem sit id quod manet, est triplex opinio, etc., sicut narratum est. — Et de tertia opinione subjungit : Alii dicunt, quod nihil in actu de substantia primorum vel proximorum parentum trahimus, sed ex superfluo alimenti proximorum parentum (quod alimentum fuit substantia parentum in potentia) generamur; et corpus inde formatum, ex conversione alimenti in ipsum augetur, atque in speciem corporis veram convertitur. Tota quoque materia continue fluit ac refluit, ita quod parum aut nihil ejus signatum manet a principio usque in finem; sed successive, non simul, tota vel fere tota renovatur. Humido namque seminali humidum nutrimentale totaliter miscetur, et æque vere participat speciem sicut ipsum. Porro secundum primam opinionem, multiplicatio ista materiæ in se cum adminiculo naturæ, non est miraculum, sed illa quæ sine adminiculo fit naturæ : sicut infundere animam corpori non organizato, esset miraculum ; non autem infundere eam corpori organizato, quamvis utrumque solius sit Dei. Sic et multiplicatio ista materiæ, Dei dumtaxat est effective; attamen quando fit adminiculo naturæ, tunc est opus naturæ dispositive. Sicque augmentum tale potest dici natu-

A rale, sicut infusio animæ in corpus bene dispositum.

Richardus demum : Quidam, inquit, ut Magister, opinantur quod quamvis cibi et humores in carnem et sanguinem convertantur, non tamen in veritatem naturæ humanæ. Dicunt quippe, quod primi parentes in generatione filii deciderunt aliquam partem substantiæ suæ, et illa per naturam multiplicata est in se ipsa, sine conversione alicujus in ipsam. Conformiter dicunt de filio illo respectu prolis ipsi-
B us, idque solum dicunt pertinere ad illam carnem quæ est de veritate naturæ humanæ. — Contra hoc arguo : Hugo primo libro de Sacramentis testatur : De nihilo aliquid facere, et de aliquo aliquid in majus, et de aliquibus aliquid in minus, sive de aliquo nihil, solus Deus potest. Hinc quod illa parva portio a primis decisa parentibus, esset multiplicata in tantum quod de illa sit facta omnium hominum caro qui ab Adam naturaliter descenderunt, sine alicujus alimenti conversione
C in carnem, non potuit esse opus naturæ. Videtur ergo mihi dicendum, certum esse alimentum non posse converti in veritatem naturæ humanæ ratione suæ formæ completivæ, quæ est anima intellectiva : idcirco si convertitur in veritatem naturæ humanæ, oportet quod convertatur in carnem quæ est de essentia naturæ humanæ. Porro caro individui hujus signati dupliciter potest intelligi esse de essentia ejus : primo, tanquam necessaria ad repositionem ejus in specie humana; secundo, tanquam
D necessaria ad conservationem ejus per suam periodum, ac perfectam quantitatem ipsius. Primo modo nulla caro in isto individuo est de sua essentia, nisi quæ formata est ex semine a parentibus ministrato. Secundo modo caro in quam convertitur nutrimentum in individuo isto, est de essentia suæ naturæ, quia ex ea et anima fit unum simpliciter. Hæc Richardus.

At vero Bonaventura : Opinio (inquit) Magistri hoc modo multum rationabilis esse apparet, si verba attendantur Sancto-

rum, conditio resurrectionis, lex quoque cognationis. Hanc opinionem quidam sustinentes, dixerunt præfatam multiplicationem sobolis humanæ sine extrinseci appositione fieri supernaturali virtute; alii, quod supercœlesti potestate; tertii, quod virtute elementari. Primi dixerunt, quod sicut Deus omnipotens reservat sibi animarum creationem propter earum immortalitatem, sic substantiam corporum humanorum multiplicat et augmentat sine additione extrinseca, quemadmodum multiplicavit quinque panes, et costam de qua formata est Eva; et hoc, quoniam corpora humana ad immortalitatem sunt ordinata. Verumtamen sic multiplicando non dicitur operari miracula, quia hoc facit quasi faceret per naturam. Natura quippe alendo quasi fovet extrinsecus, Deus vero est qui nutrimentum vel incrementum præstat intrinsecus. — Huic autem opinioni obviant sensus et ratio atque auctoritas. Sensus, quia videmus hominem produci ex homine sicut equum ex equo et plantam ex planta. Ergo si alia corpora naturalia, sunt ex materia addita, et sensus non fallitur, videtur de humanis corporibus similiter judicandum. Ratio etiam obviat, quoniam non est generatio naturalis nisi ea in qua natura est vere agens ac simile sibi producens. Si ergo multiplicatio hominum ex hominibus, esset per supernaturalem virtutem, non virtute naturæ, generatio hominis ex homine, naturalis non esset, et per consequens nec generatio vera. Obviat item auctoritas, quoniam Augustinus decimo super Genesim protestatur : Nos fuimus in Adam secundum corpulentam substantiam et secundum rationem seminalem, Christus tantum secundum corpulentam substantiam. Sed si corpora nostra educerentur ex semine Adæ supernaturali virtute, dici deberent fuisse in Adam, sicut et Christus, solum secundum corpulentam substantiam, non secundum seminalem rationem, quum seminalis ratio vim dicat activam.

*Joann.* VI, 11 et seq. *Gen.* II, 21, 22.

I *Cor.* III, 7.

Alii dicunt multiplicationem hanc fieri virtute supercœlesti. Corpus namque quintæ essentiæ seu luminosum aptum est ex se ipso emittere lumen, et multiplicare ipsum, non educendo naturam hujus ex corpore illo quod illuminat, imo simul multiplicat formam atque materiam. Sic dixerunt, quod quia in corpore humano multum est de quintæ essentiæ natura, potest in se ipso multiplicari. — Verum his quoque obviant sensus, ratio, auctoritas. Sensus, quia ut cernimus, nullum corpus cœleste multiplicat lumen suum in se, sed solum extra se, et in materia extra se. Videmus etiam, quod sol lumen suum multiplicando non generat solem. Obviat itidem ratio, quia multiplicatio per virtutem creatam est ab aliquo simili activo. Quumque agere solius sit formæ, quæ non assimilatur materiæ, impossibile est aliquid multiplicari quoad materiale principium virtute cœlesti. Obviat rursus auctoritas, quoniam lumen ex lumine egrediens non est corpus, nec in se habet materiam.

Tertii dicunt id fieri virtute inferioris naturæ, concurrente simul potentia susceptiva ex parte materiæ, et activa ex parte formæ. Materia namque de se non habet extensionem; sed quod extendatur tantum aut plus, est ratione formæ sibi adjunctæ. Hinc quantumcumque parum ponatur de materia in aliquo corpore, capax est valde magnæ extensionis, si sit agens formam tantæ extensionis imprimere valens. Porro ex parte formæ est ibi potentia multiplicandi sibi simile. Quumque semen juvetur et confoveatur per alimentum extrinsecum, vis illa seminalis in sua materia potest se ipsam multiplicare et crescere nullo repugnante : ideo non oportet aliquod extrinsecum in veritatem humanæ naturæ transire. Hoc videtur Augustinus sensisse, dicendo : Ex uno semine segetes segetum, silvæ silvarum, populi populorum possunt educi, ita quod nihil reperitur postea in omnibus illis quod prius non fuerit invisibiliter in semine illo primo. — Attamen huic quoque positioni, quamvis rationabilior ceteris videatur, obviant sensus, ratio,

auctoritas. Sensus, quia secundum eam, A mundus esset multo major quam fuit ab initio, cresceretque quotidie. Non enim posset dici, quod per resolutionem grana decem frumenti reducantur ad unum. Ratio etiam repugnat, quia materia non est subjectum transmutationis, nisi sub aliquo esse. Unde etsi materia corporalium per intellectum abstrahi possit a forma, nunquam tamen virtute creaturæ potest exspoliari omni extensione et forma corporea. Propter quod in pluribus locis loquitur Augustinus, quod impossibile est ex cor- B pore fieri spiritum. Si ergo hæc materia sub tali esse habet statum et determinationem in sua extensione, ultra quam natura non potest procedere, juxta illud Philosophi : Omnium natura constantium terminus est, et ratio magnitudinis et augmenti ; et iterum, quod ex uno pugillo terræ potest generari ignis in millecupla proportione, ex uno tamen pugillo terræ non valent generari nisi decem pugilli aquæ : si, inquam, hoc ita est, impossibile est quod aliqua res corporalis in se C ipsa augeatur absque sua rarefactione et alterius appositione. Et hoc dico de operatione naturæ. Et attendendum est hic, quod longe aliter loquendum est de materia secundum ejus essentiam, quam secundum esse ipsius ; nec dicendum, quod tantum de materia sit in lapide parvo sicut in monte magno, loquendo secundum esse materiæ, quamvis in materia secundum essentiam, non sit considerare tantum et quantum. Obviat quoque auctoritas. Hugo enim in sexta parte, distinguit D sex opera, quorum primum est, de nihilo aliquid facere. Secundum est, de aliquo facere aliquid secundum substantiam et quantitatem in majus. Tertium opus est, de aliquibus aliquid facere secundum substantiam et quantitatem in minus. Quartum opus est, de aliquo vel aliquibus aliqua facere, non tamen secundum substantiam et quantitatem in majus. Quintum opus est, de aliquibus aliqua facere, non tamen secundum substantiam et quantitatem in minus. Sextum est, de aliquo facere nihil. Et addit : Primum opus et secundum ac tertium et ultimum, solius Dei sunt. Quum ergo talis multiplicatio, ut ibidem dicit, ad secundum pertineat operis genus, fieri nequit virtute naturæ inferioris. Quod si auctoritas ista non sufficit, ostenditur idem hoc auctoritate Augustini quinto super Genesim, quo fatetur : Quæ producuntur ex semine, omnia primitus in semine exstiterunt, non mole corporeæ magnitudinis, sed causali potentia. Nam illa magnitudo copia terræ humorisque congesta est ; verum illa in exiguo grano mirabilior præstantiorque vis est, qua valuit adjacens humor commixtus terræ tanquam materies, verti in ligni illius quantitatem, in ramorum diffusionem, in foliorum viriditatem. Non ergo semen in se ipso augetur sine alterius appositione. Unde decimo super Genesim, clarius ait : Quid absurdius quam putare ullum esse corpus, quod manente naturæ suæ quantitate undique crescat, nisi rarescat ? Hinc multi recusant hanc opinionem Magistri.

Secunda quorumdam circa ista opinio, est sequentium verba naturalium ac medicorum, dicentium quod mediante vi generativa, non solum aliquid transit in veritatem naturæ humanæ, imo tota veritas corporis prolis generatæ sit extrinsecus addita, utpote ex superfluo alimenti. Hoc dicunt, quoniam operandi modus est ordinatus et delectabilis ac expeditus. Ordinatus, quoniam ibi incipit operatio generativæ ubi desinit operatio nutritivæ. Natura quippe prius intendit sibi quam alii. Hinc materia generationis est superfluitas ultimi cibi, quæ quamvis superflua sit nutritivæ, necessaria tamen est generativæ. Modus quoque est delectabilis, quia natura delectatur in emissione superflui. Est etiam expeditus, quoniam cibus tertius est in dispositione proxima ut convertatur in singula membra. Convenit etiam istud dispositioni divinæ, ordinationique corporum ad resurrectionem. Nempe quum semen non resurgat in generante, sed in genera-

to, non videtur humor ille fuisse de generantis veritate, sed potius de humidi superfluitate. — Quamvis autem ista opinio multum probabilis videatur, obviant tamen etiam ei sensus, ratio, auctoritas. Sensus, quia videmus prolem aliquando assimilari proavo, imo et ei qui præcessit, et hoc usque ad decimam generationem, sicque sursum deinceps : ergo in prole illa videtur aliquid esse traductum a primo parente. Rursus, quum videamus hominem ex coitu attenuari, et ex frequentia coitus mortem accelerari, videtur in emissione illa non solum superfluum, sed et aliquid humidi radicalis effundi, sicque proles non tantum est de superfluitate alimenti, sed de veritate etiam generantis. Insuper obviat ratio, quia si esset proles solum de superfluitate cibi parentis, non esset generatio vera, quum generatio sit de substantia generantis. Nec esset vera cognatio, imo magis attineret homo porco de quo sumptum est nutrimentum, quam patri. Repugnat demum auctoritas Augustini, dicentis : Omnes fuimus in Adam secundum corpulentam substantiam et secundum seminalem rationem. Et quod majus est, secundum Apostolum, omnes in Adam peccavimus. Levi quoque erat in lumbis patris sui Abrahæ, quando decimatus est.

*Rom.* v, 12. *Hebr.* vii, 9, 10.

Hinc necesse est inter opiniones istas extremas mediam eligere, dicendo quod aliquid de superfluo alimenti transit in semen, nec tamen semen omnino est de superfluo alimenti, imo aliquid est in eo de humido radicali, et ex utroque semen propagatur. Unde sicut videmus circa nutritivam, quod est humiditas radicalis, et nutrimentalis, videlicet illa quæ fluit; sic in generativa est aliqua humiditas radicalis, et etiam aliqua fluens ac refluens, atque in generatione prolis una currit cum alia. Itaque Adam dum genuit primum filium suum, transfudit aliquid de humiditate radicali, illudque modicum virtute naturæ toti corpori filii fuit commixtum commixtione perfecta, quoniam nullam corporis partem erat signare in corpore filii, in

A qua non esset aliquid de humido illo. Si ergo filius Adæ in generando prolem similiter aliquid diffudit de suo humido radicali, necesse fuit quod transmitteret aliquid de eo quod a suo habuit patre, sicque deinceps. Et pro tanto omnes dicuntur fuisse in Adam : non quod ibi fuerit totaliter materia omnium corporum nostrorum, sed quoniam ibi erat aliquanta materia, et ratio seminalis seu potentia convertendi in se aliam naturam, ita ut sufficeret ad omnium procreationem, addito sibi illo in quo B posset se multiplicare. Et est exemplum : Si quis haberet fermentum, commisceretque illud toti pastæ commixtione perfecta, nihil fieret de pasta illa commixta quod non diceretur fieri de ipsa pasta. Similiter, si pasta illa adhuc misceretur pastæ majori, et sic procedendo quasi innumerabiles panes fierent fermentati ex modico fermento per appositionem rei fermentabilis. Sic in proposito, ex modico semine per appositionem humoris susceptibilis rationis seminalis possunt innumerabiles C homines propagari. Huic ergo positioni tanquam magis consonæ philosophiæ ac Scripturis, magis adhæreo.

Et si objiciatur, quod Magister Sententiarum et Hugo de S. Victore sexta parte de Sacramentis, dicunt contrarium (de Magistro etenim patet in textu, Hugo autem loco præfato testatur, quod de costa Adæ in se ipsa multiplicata, formatum est sine adjuncto extrinseco corpus Evæ, quemadmodum propagatum videmus genus humanum ex modico illo quod fuit in Adam, D etc.); dico, quod in hac parte positioni eorum magistri communiter non assentiunt. Nec ego bene intelligo eos; non tamen dico eos falsum dixisse. — Si rursus objicias, quia si traducitur in singulos aliquid de humido radicali, pari ratione possit totum traduci, et quod necesse sit illud multiplicatum esse in se, præsertim quum nec tot atomi fuerint in corpore Adæ, quot geniti sunt ex eo et quot humida hujusmodi sunt decisa; dicendum, quod semen est quantum mole, et quantum virtute. Quan-

titas vero virtutis se tenet ex parte formæ potestque dici ratio seminalis : quæ quum sit forma, multiplicabilis est, id est, potest in materiam sibi appositam inducere similem sibi. Quantitas vero molis, quamvis sit parva, adeo tamen potest extendi, ut commisceatur valde magnæ quantitati, per naturam qua omne corpus in infinitum divisibile est : sicque magnæ quantitati poterit commisceri, et totum trahere ad suam naturam, atque ex illa totali quantitate potest aliud fieri per se, quod fieret de ipso semine per se. Et quotcumque fiant de illa quantitate totali, dicuntur facta per se. Nec tamen oportet ibi distinguere diversas partes, ex quibus diversi fiant in illo semine primordiali, sed solum in proximo semine, pro eo quod illud per additionem superflui nutrimenti adauctum est. — Hæc Bonaventura.

Præterea Alexander : Totum, ait, tripliciter dicitur, ut quinto Metaphysicæ fertur. Primo, idem est quod perfectum. Secundo, prout totum dicitur aliquod unum continens naturaliter partes, quæ uniuntur in eo in aliqua forma una substantiali, prout totum universale unit contenta in una forma. Tertio, dicitur totum aliquod unum continens plures partes, quæ exsistentes in toto in potentia, uniuntur in una quantitate, vel secundum naturam, aut secundum artificium : sicque dicitur totum in quantitate, correspondens parti in quantitate. Primo modo erat tota natura in Adam, qui perfectus erat homo ex anima et corpore. Similiter secundo modo erat in eo tota natura humana, in quantum hoc quod dico humana natura, erat quædam forma contentis sub se, utpote individuis, secundum illud Boetii : Species est totum esse individuorum, in qua unita sunt, secundum illud Porphyrii : Participatione speciei plures homines sunt unus homo. Tertio modo erat materia omnium corporum humanorum in corpore Adam in potentia solum, et non in actu per distinctam naturam. Tripliciter ergo dicitur tota natura humana fuisse in Adam, quia fuit

A in eo perfecte, et quia quandoque fuit in eo solo, et quia aliquid in ipso erat quod per propagationem est de constitutione corporum omnium hominum.

Quum igitur quæritur, quomodo tota natura humana fuit in Adam, dicendum quod secundum materiam. Quocirca notandum, quod in corpore Adæ fuit quantitas molis cum ratione seminali, et ratione quantitatis molis poterat extendi et diffundi secundum extensionem corporis quasi improportionabiliter majoris, quemadmodum

B gutta vini fusa in magno vase aquæ, materia illius diffundit se per totum vas aquæ : imo ut ponunt aliqui, aliquid parvæ quantitatis possibile est ad diffusionem quasi infinitam ratione quantitatis suæ materiæ, sicut quantum, ratione qua quantum est, divisibile est in infinitum. Ratione igitur quantitatis molis corporis Adæ, partes ipsius decisæ in generatione, quantacumque eis facta fuerit additio per susceptionem alimenti, diffundebant se secundum extensionem quantitatis additæ. — Denique,

C ratio seminalis in Adam virtutem activam habebat, qua poterat se multiplicare in materia susceptibili, sicut potest virtus lucis et ignis. Quoniam ergo portio decisa a corpore Adæ, ratione quantitatis materialis poterat se extendere secundum extensionem corporis cujuscumque quantitatis additæ ; virtus autem seminalis multiplicare se sufficiebat in materiali addito ad omnia corpora humani generis seminanda (potest equidem humor modicus commisceri sic magno, quod nulla est post com-

D mixtionem distinctio, ita quod nihil dici possit factum de illo magno, quod non sit factum de illo parvo), satis rationabiliter videri potest, etiam secundum operationem naturæ, omnes homines materialiter fuisse in Adam et de Adam, quamvis modicum fuerit ab ipso decisum. Et nisi sic esset, quomodo verificaretur illud Augustini, quod Christus fuit in Adam secundum corpulentam substantiam, nisi aliquid descendisset de corpore Adæ usque ad Christum ? et illud Isaiæ, Egredietur *Is.* XI, 1.

virga de radice Jesse. Ergo in Christo aliquid A fuit de radice Jesse. Quum ergo objicitur, quod in corpore Adæ non erant tot atomi; dicendum, quod quamvis non erant actu et secundum formam, erant tamen in potentia et secundum materiam, sicut expositum est. Hæc Alexander. — Hæc positio dictis Bonaventuræ concordare videtur. Durandus in his positionem sequitur S. Thomæ, et quæ scribit, in dictis S. Thomæ contenta sunt.

Porro Henricus Quodlibeto secundo, quæstione decima, de hac ipsa quæstione se B expedit breviter, et difficultates prætactas transiliens, atque per auctoritatem Augustini in libro de Vera religione elucidans, quod nutrimentum convertitur in veritatem naturæ humanæ in nutrito, quum in libro de Vera religione asserat Augustinus : Alimenta corrupta, id est, amittentia suam formam, in membrorum istorum fabricam migrant.

Inter tot opiniones, videtur positio illa Alexandri philosophi rationabilior esse, quantum ad philosophicæ veritatis pertinet C forum. Quantum vero ad theologicæ veritatis spectat sinceritatem, positio illa Alexandri theologi ac Bonaventuræ amplius placet, quanquam in ea quædam contineantur quæ difficile est salvare, præsertim quod dicunt semen illud hominis protoplasti posse per quantumlibet multos diffundi, communicari ac dividi, quia in quantum est continuum quid, est divisibile in infinitum. Quamvis enim hoc verum est, non tamen est divisibile in infinitum, nec in quantumlibet multa, ita D quod sub qualibet ejus particula maneant natura et ratio seminis, quoniam omnium natura constantium certus est terminus et finis ac ratio magnitudinis, secundum Philosophum.

Denique contra opinionem quam Thomas defendit, instat Richardus : Quia si vera esset, posset tota prima caro deflue- p. 395 D. re, ut supra argutum est. Nec queunt evadere per exemplum quod adducunt, dicentes quod si igni radicato in multitudine lignorum, addantur successive ligna, sicque continue nutriatur, manet idem numero ignis, etiam postquam combusta fuerint prima ligna. Contra quod arguitur, quia si asser unus putridus esset in navi, et alius sanus substitueretur, sicque deinceps, quousque omnes primi essent remoti, et alii novi substituti, non maneret eadem navis in numero, quantumcumque primæ navi assimilaretur in forma. Hæc Richardus.

Amplius, circa hæc verba Thomæ, Totum quod est in corpore hominis, considerari potest dupliciter : primo ex parte materiæ, et ita non manet; secundo, ex parte formæ et speciei, et ita est permanens, sic argui potest : Materia quæ est in corpore hominis, utpote caro, quæ est de veritate naturæ ipsius, formam substantialem atque specificam non habet nisi animam rationalem, de qua nulli est dubium quin maneat eadem. Sed hujus formæ permanens unitas, seu fixa identitas non sufficit ad hoc quod maneat eadem numero caro, quia hæc forma immortalis potest successive plures informare materias. Si vero intelligatur de forma accidentali, illa non potest eadem numero permanere, sublato et corrupto ejus subjecto, quod est materia informata forma substantiali, seu ipsum compositum, cujus materia (ut tactum est) defluit : et sic accidentalis forma non maneret nisi specie eadem, sicut nec caro, et ita non esset idem corpus per totam periodum, sicut nec est idem Rhenus aut rivus toto anno decurrens.

At vero Albertus hanc quæstionem non movet hic, sed in libro de Homine sciscitatur, utrum nutriens transeat in substantiam nutriti. Ad quod breviter ibi respondet : De hoc disputatum est in quæstione de resurrectione, utrum cibus transit in veritatem naturæ humanæ; ideo breviter nos absolvimus hic, dicentes quod cibus transit in substantiam corporis, et quodammodo in veritatem naturæ humanæ. — Cur autem dicit, quod transit quodammodo in veritatem naturæ humanæ, vide-

tur aperire quæstione ibi sequente, qua A quærit, utrum nutritum nutriatur secundum speciem et materiam, vel secundum materiam tantum. Ad quod respondet : Secundum omnes intelligentes, nutrimentum non est nisi secundum materiam, quamvis quidam ex ignorantia dicant contrarium. Et id quod additur, non efficitur in alia specie quam quæ prius fuit : idcirco nutritum non nutritur secundum speciem illam, quamvis aliquid ei addatur. Sed quia alias accipit partes materiales, ideo mutatur in partibus materiæ, et B nutritur. Quumque perditur et defluit pars materiæ, non destruitur propter hoc species membri corporis animati. Pars namque deperdita non fuit necessaria speciei, sine qua esse non posset : ideo potest effluere illa, et influere alia, sicut per simile ostendit Philosophus in vase et aqua. Hæc Albertus.

Qui et sequenti distinctione ait : Sequendo dicta Sanctorum, dicimus quod tota natura generis humani fuit in Adam tripliciter, puta perfecte, et materialiter, ac C integraliter, imo et quarto modo, scilicet formaliter. Adam enim fuit homo in corpore et anima perfectus, et in eo secundum corpulentam substantiam omnes exstitimus, omnesque in eo fuimus unum, et uniti in ipso ut membra in toto, et in eo solo fuit ad tempus natura humana. — Hæc Albertus. Cujus dicta sunt satis obscura, nec queunt intelligi nisi cognita differentia inter carnem secundum materiam et carnem secundum speciem.

De qua re secundum Henricum magna D est difficultas, quæ tamen ex scripto Richardi elucescit, dicentis : De distinctione inter carnem secundum speciem et carnem secundum materiam sunt quatuor expositiones atque opiniones. Una est, quod caro secundum speciem est tantum illa quæ est a parentibus tracta per opus generativæ, quia in illa fundatur species ; et caro in quam convertitur nutrimentum, est caro secundum materiam, et non secundum speciem, quoniam advenit post constitutionem hominis in specie. — Secunda opinio est, quod caro secundum speciem dicitur illa quæ per se potest in opus carnis ; et caro secundum materiam, quæ non potest in hoc : et talis est caro in quam convertitur nutrimentum, quæ tamen conjuncta carni a parentibus tractæ hoc potest. Videtur tamen magis esse intentio Philosophi, quod etiam in carne tracta a parentibus sit caro secundum materiam et secundum speciem. — Hinc tertia opinio est, quod caro secundum materiam tam modica portio est, quod per se non potest in opus carnis ; et caro secundum speciem, est portio carnis tam magna, quod per se potest in hoc. — Quarta opinio est, quod carnem secundum speciem vocat Philosophus formam carnis ; et carnem secundum materiam, ipsius materiam carnis. Et materiam dicit defluere, formam manere : quia dum tantum est de materia sub una parte formæ, quod inde fieri valeant plures partes, defluente una parte salvari potest forma in alia, quousque alia pars materiæ per nutrimentum substituatur loco partis materiæ quæ defluxit. — Quinta quoque fuit opinio, quod sicut homo secundum speciem dicitur homo in communi, et homo secundum materiam homo signatus seu individuum, et sicut homo in communi manet, individua vero fluunt ; sic dicunt quod Philosophus carnem secundum speciem nominat carnem in communi, carnem vero secundum materiam quamcumque carnis partem signatam, quam dicit defluere. Sicque caro secundum speciem est compositum ex forma carnis et materia in communi, et caro secundum materiam compositum ex forma carnis et materia signata. Hæc Richardus.

Porro prætactis scriptis Alberti, consonant scripta Udalrici in Summa sua, libro quarto, capitulo de Generatione et augmentatione, ubi fatetur nutrimentum converti in substantiam aliti, additque partes formales augeri, non partes materiales, juxta Philosophum. Cf. p. 398 A.

Postremo ad intelligentiam et confirma-

tionem præhabitorum nunc valet quod in Proverbiis suis Cyrillus libro primo disseruit : Quatuor (inquiens) digestionibus cibus præcoquitur, ut deinde membris purior atque veracior* tribuatur. Primo vadit ad stomachum, et ibi digeritur et separatur, sequestratur purum ab impuro, et impurum emittitur per secessum. Deinde purum relictum ad hepar emittitur, ac ibi digeritur, et fit sanguis, sequestraturque purum ab impuro. Impurum emittitur per urinam. Deinde relictum purum a venis attrahitur, et tertio ibi digeritur, ac sequestratur purum ab impuro. Impurum emittitur per sudorem et sputum. Deinde purum relictum per membra diffunditur, atque in membris quarto digeritur, et sequestratur purum ab impuro. Et illud impurum quod quasi purum est, reservatur in vasis spermaticis, et in generatione emittitur. Purissimum autem relictum, conversum in membrorum substantiam, finaliter animæ copulatur, factum unum et substantia vitæ. Hæc Cyrillus. — Ex quibus probatur nutrimentum tandem converti quarta digestione in veritatem naturæ nutriti.

* vivacior

At vero Magister historiarum, magnus cantor Parisiensis, frater Magistri Sententiarum, in Scholastica historia tractans evangelicum illud, Omne quod in os intrat, vadit in secessum, etiam præinductam opinionem Magistri tuetur.

*Matth.* xv, 17.

## QUÆSTIO VI

SExto quæritur, **Utrum decisio seminis et productio prolis sint ex substantia generantis.**

Videtur quod sic. Primo, quia secundum Damascenum, generatio est opus naturæ ex substantia generantis producens id quod generatur. Superfluum vero alimenti non est aliquid substantiæ generantis. Communiter quoque asseritur quod pater est res ex sua substantia generans filium, atque quod filius sit res genita ex substantia pa-

A tris. — Secundo, teste Augustino, omnes fuimus in Adam secundum corpulentam substantiam. Corpulenta autem substantia non descendit a parentibus nisi semine mediante. Ergo semen a proximo parente traductum, non est ex alimenti superfluo, nec ex eo quod ex alimento conversum est, sed ex eo quod generans a suo accepit parente. — Tertio, si semen esset ex superfluo alimenti, non sequeretur ex ejus decisione debilitatio generantis, sed alleviatio potius : cujus oppositum experien-

B tia pandit. — Quarto, idcirco filius patri suo frequenter potissime assimilatur, quia ex ejus semine natus est; interdum vero assimilatur non solum patri, sed et avo ac proavo et atavo : ergo ex omnibus illis semen successive descendit, et tamen in illis non fuit superfluum alimenti patris proximi. — Quinto, si ex superfluo alimenti esset semen, sequeretur quod proles sæpe plus attineret bovi aut porco, quam progenitoribus suis : ex alimento enim carnis brutorum illorum generatum esset semen.

C In contrarium sunt auctoritas, et rationes Philosophi quinto de Animalibus, ubi dupliciter probat, quod semen sit superfluum alimenti. Primo, quoniam semen naturaliter est in corpore animalis. Sed quidquid naturaliter est in corpore animalis : aut est pars ejus, ut caro, pes, manus; aut est superfluum ejus, ut lac et urina. Semen autem non est pars organica, quum simile sit in toto et parte, quod organicis non convenit partibus; nec est de partibus consimilibus, quum in constitu-

D tionem membrorum non veniat quemadmodum partes consimiles in organicorum constitutionem membrorum : restat ergo quod sit superfluum alimenti. — Secundo, quoniam si semen non est tale superfluum, oportet quod resolvatur a membris, et ita per decisionem amitteret suam naturam ac formam et corrumperetur, sicque perderet virtutem et naturam membrorum, ex quibus descinderetur : ergo non esset principium generandi consimile, quum generatum virtualiter contineatur in semi-

ne ac gignente. — Ad idem ponit Philosophus tria signa. Unum est, quod nullum dissolutum a corpore habet in eo locum determinatum, sed vagatur per corpus; semen autem habet determinatum locum in corpore, scilicet vias seminales : ergo superfluum est, non decisum de membrorum substantia. Secundum signum est, quod natura alleviatur per emissionem superflui, nunquam autem per dissolutionem ejus quod est de substantia membri; sed natura quandoque per seminis effusionem alleviatur : non ergo a membris dissolvitur. Tertium signum est, quod ubi minus invenitur de superfluo alimenti, ibi et minus de semine : hinc in pueris non est semen, quia superfluum nutrimenti in augmentum convertitur. Unde et homines pingues pauci sunt seminis et modicæ generationis, quia superfluum alimenti in pinguedinem vertitur. Hinc quoque animalia quantitatis majoris minus habent de semine secundum proportionem corporis sui, et paucæ sunt generationis, quoniam multo indigent nutrimento, ut patet in elephante. Si autem semen esset dissolutum, esset contrario modo, quoniam ex majori corpore fieret dissolutio major.

Ad hæc Alexander respondet : De hac quæstione diversæ sunt opiniones, quas propter difficultatem materiæ expedit declarare. Quidam Magistro consentientes, dicunt quod Adam transmisit de sua substantia modicum quid in corpora posterorum, quod sine extrinseca additione multiplicatum est in se ipso, per modum
p. 401 A et s. in præcedenti quæstione expressum. Denique, ad ostendendum quomodo hoc exsistat possibile, dicunt quod materia quæ est in minimo aeris, hoc modo sufficiens est ut ex ea fiat quasi infinitum : non solum alterius speciei, ut terræ aut ignis, sed item ejusdem, ut aeris. Eadem ratione, quum semen decisum ab Adam habuerit in se quatuor elementa in minimo terræ quod fuit in semine illo, fuit materia sufficiens quasi ad infinitam terram, atque in minimo aquæ quasi ad infinitam aquam, et similiter de aere et de igne : sicque in semine illo fuit materia sufficiens quasi ad homines infinitos. Non dico materia nuda, sed materia cum rationibus seminalibus. Materia namque (ut dicunt) quæ est sub modico aere, est possibilis ad tantam extensionem, quantæ est totus aer, imo quod tantus aer inde fieri posset, quantus est aer universi, ut tactum est in quæstione præcedenti. Cf. p. 396 D', 401 C'. Dicitur ergo secundum istam opinionem, quod in semine a parentibus deciso ad procreationem prolis, est duplex natura : una ad id quod requiritur ad partes secundum materiam, et illa habet vim augmentativam per nutrimenti susceptionem; alia ad id quod requiritur ad partes secundum speciem, et illa habet vim augmentativam per multiplicationem. Quantum ergo ad id quod in nobis est partium secundum materiam, est descensus secundum propagationem a primo homine; quantum vero ad id quod in nobis est secundum speciem, est augmentatio secundum multiplicationem. Alii sunt contrariæ opinionis, dicentes semen multiplicari non posse sine extrinseca additione. — Hæc Alexander. Qui de ista quæstione scribit prolixe, et cuncta quæ inde conscribit, ad præcedentem pertinent quæstionem. Nam ex illius solutione, hujus dependet solutio pro maxima parte. Nempe secundum Magistri opinionem, semen quod est veritas naturæ corporalis in prole, non est ex alimenti superfluitate, sed ex substantia Adæ.

At vero Thomas clarius scribens : Hinc (inquit) sunt tres opiniones. Una, quod semen est pars decisa ab eo quod est de substantia membri, ita quod tota substantia seminis est ex humido radicali, ex quo primo principaliterque substantiam membrorum dicunt componi, quod ex generantis substantia tractum est. Et quia supra substantiam seminis in generato nil additur quod sit ad veritatem naturæ ipsius pertinens, ut dicunt, idcirco secundum eos, totum quod est de veritate naturæ in

filio, fuit in patre de veritate naturæ ejus exsistens; sicque ascendendo consequitur, quod quidquid est de veritate naturæ in cunctis hominibus, totum actualiter fuit in Adam. Denique, ista opinio a quibusdam philosophis antiquitus posita fuit et a quibusdam theologis, ut a Magistro, diversimode tamen motis. — Quidam enim antiquorum philosophorum, præsertim Anaxagoras, dixerunt generationem non fieri nisi per congregationem similium partium, quæ prius inerant generanti, ita quod nihil in naturam carnis transiret quod prius caro non fuerit : sic quod ad generationem carnis et ossis in prole exigeretur aliquid de carne et ossibus patris resolvi, sicque de aliis membris ac partibus corporis. Quidam vero totam virtutem agendi attribuentes materiæ, quam solam rerum totam substantiam esse putabant, invenire nequibant causam assimilationis filii ad patrem in singulis partibus, nisi per hoc quod materialiter aliquid de singulis membris resolveretur. Verum harum opinionum radices ac rationes a philosophis sequentibus sufficienter sunt reprobatæ per hoc, quod materia transmutatur de forma in formam, ut sic quod prius naturam carnis non habuit, postea habeat eam. Similiter virtus activa est ex parte formalis principii; unde et causa assimilationis filii ad patrem est virtus formativa in semine. — Magister autem et ei consentientes, ad hanc positionem inducti sunt ex traductione originalis peccati, quasi in similem errorem cum prioribus declinantes, quasi traductio originalis peccati esse non possit, nisi materia posterorum in primis parentibus fuerit dum peccabant, ut sic assimilatio in peccati corruptione sit secundum convenientiam in materia, non secundum rationem virtutis activæ. Cujus oppositum Augustinus expresse asserit, dicens quod non propter hoc in nobis originale peccatum est, quod ex Adam secundum corpulentam substantiam propagati sumus : sic enim etiam in Christo originale fuisset; sed quia secun-

A dum seminalem rationem concupiscentialiter ex ipso descendimus. Unde opinio illa in quæstione præhabita satis est improbata.

Alia opinio est, quod semen non solum sit ex humido radicali ex parentibus deciso, sed ex ipso simul cum humido nutrimentali quod fuit superfluum alimenti in patre, et quod totum hoc erit humidum radicale in filio pertinensque ad veritatem naturæ humanæ in ipso primo modo; sicque aliquid ejus quod in nobis est de veritate naturæ humanæ, fuit etiam de veritate humanæ naturæ in patre et ejus parente, et sic usque ad Adam; per quem modum omnes in ipso exstitimus secundum corpulentam substantiam. Sed quamvis opinio ista evadat inconvenientia aliqua contra primam inducta, non tamen potest evadere omnia. Primo quoniam præinductæ rationes et signa Philosophi evi- p. 408 A.
denter convincunt, quod semen nullo modo ex membris sit resolutum. Unde eisdem rationibus improbatur opinio ponens totum semen esse aliquid resolutum vel partem ipsius. Item juxta opinionem istorum, augmentatio fieret per admixtionem, sicque minus de veritate humanæ naturæ esset in filio quam in patre : velut si vino aqua commisceatur, et parti vini divisæ ab illo vino admisceatur iterum aqua, sicque deinceps, constat quod virtus vini semper minor erit in sequenti vino, quousque omnino deficiat.

Tertia opinio est Philosophi, quod semen sit totaliter de superfluo alimenti. Vult enim quod semen non sit aliquid resolutum a toto, sed illud quod est dispositum et habens naturam ut conveniat toti. Agens quippe assimilat sibi patiens pro posse : hinc alimentum post ultimam digestionem, antequam convertatur in membra, quasi perfectam similitudinem totius corporis consecutum est virtualiter, etsi non actu : ideo virtus est in eo, per quam totum corpus prolis potest formari. Quumque vis nutritiva ex alimento ita assimilato assumpserit tantum, quantum ad nutrimentum

membrorum requiritur sive ad augmentum, tunc residuum quod vocatur digestionis superfluum, vis nutritiva ministrat generativæ, atque ex hoc resultat seminis substantia. Huic opinioni consentio, quoniam rationabilior ceteris esse videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod generatio in viventibus dicitur esse ex substantia generantis, id est ex decisione ejus quod fuit conveniens converti in substantiam generantis, imo in proxima dispositione ad hoc. Nam et sanguis dicitur esse aliquo modo de substantia generantis, et multo plus semen quod est ad ulteriorem digestionem perductum. — Ad secundum, quod omnes fuimus in Adam secundum corpulentam substantiam : non quod corpora nostra fuerint actu in ipso, ut corpulenta substantia, sed quia materia ex qua formatum est corpus uniuscujusque, virtualiter fuit in Adam tanquam in principio originaliter effectivo. Unde secundum hoc patet, qualiter differt in Adam fuisse secundum corpulentam substantiam tantum, et secundum rationem seminalem. Ad constitutionem namque corporis humani duo exiguntur, videlicet materia ex qua corpus formatur, quæ dicitur corpulenta substantia, et virtus formans, quæ dicitur ratio seminalis : quorum utrumque est originatum ab Adam; et qui per coitum descendunt ab ipso, fuerunt utroque modo in eo. Christus vero ex Virgine natus, cujus utique corpus Spiritus Sanctus formavit ex materia a beatissima Virgine ministrata, fuit in Adam solum secundum corpulentam substantiam. — Ad tertium, quod ex immoderato coitu debilitatio oritur, quia non solum emittitur superfluum, sed etiam quod necessarium erat ad nutrimentum membrorum : imo ut quintodecimo de Animalibus dicitur, ex immoderantia coitus sanguis loco seminis emittitur. — Ad quartum responsio patet ex dictis. Causa namque assimilationis prolis ad patrem est ex virtute activa agentis. Et ex eadem

A causa activa sumitur ratio cognationis, non ex parte materiæ. Propter quod quinto Metaphysicæ scribit Philosophus, quod homo est magis de genere sui patris quam matris, quum a patre recipiat formam, quia vis formativa est in semine patris, a matre autem materiam. Per quod habetur ad quintum solutio. — Hæc Thomas in Scripto, et eadem scribit in prima parte, quæstione ultima.

Concordant Richardus, Durandus, et alii multi. Petrus vero ponit qualiter quælibet

B harum opinionum queat defendi.

Albertus autem in aliquibus locis conscribit, quod semen sit de substantia generantis. Et in sequenti distinctione ad istam quæstionem respondens : In veritate, inquit, omnes Doctores sancti, Hieronymus, Augustinus, Gregorius, Beda, Strabus, et Magister in Sententiis, in hoc conveniunt, quod secundum corpulentam substantiam propagatio hominum facta est ex Adam, ita quod modicum corporis Adæ decisum ab ipso transivit in generationem filiorum

Summ. th. 2a part. q. 110.

C suorum : quod multiplicatum in se ipso virtute divina, est augmentatum in totam quantitatem corporum omnium posterorum ipsius. Et quoniam credimus tantos Patres per inspirationem hoc dixisse, non licet contradicere eis. — De hoc Albertus plura, quæ in præhabitis Alexandri verbis habentur, conscripsit : quæ si ita se haberent, videretur præinducta responsio Thomæ minus idonea. Verumtamen idem Albertus distinctione tricesima prima sub quæstione hac præcedente : Magister, ait,

Ibidem.

D in Sententiis dicit, quod per multiplicationem corporis seu seminis Adæ in se ipso, facta est propagatio omnium posterorum ejus ab ipso. Sed quia ex hoc sequitur, quod totum opus naturæ quod fit per generationem, sit miraculosum, probabilius dicitur juxta Augustinum, quod hoc fiat per divisionem corpulentæ substantiæ in infinitum. Quod dictum Alberti non videtur prædictis ipsius verbis concordare, etc.

# DISTINCTIO XXXI

### A. *Quomodo peccatum originale a patribus transeat in filios : an secundum animam, an secundum carnem.*

NUNC superest investigare, qualiter illud peccatum a patribus traducatur in filios, scilicet an secundum solam animam, an secundum carnem, sive secundum utrumque. Putaverunt quidam, secundum animam trahi peccatum originale, non solum secundum carnem : quia non solum carnem, sed et animam ex traduce esse arbitrati sunt. Sicut enim in generatione prolis, de carne paterna substantialiter trahitur caro, ita etiam de gignentis anima animam geniti essentialiter deduci ab his existimabatur. Ideoque sicut de corrupta carne caro corrupta seminatur, ita etiam de anima peccatrice anima peccatrix corruptione originali infecta, ab illis trahi dicitur.

Hugo, de Sacram. lib. I, p. VII, c. 29.

### B. *Prædictam opinionem damnat, et quod per carnem traducatur peccatum dicit, et quomodo, ostendit.*

Hoc autem fides catholica respuit, et tanquam veritati adversum damnat, quæ non animas, sed carnem solam, sicut superius diximus, ex traduce esse admittit. Non ergo secundum animam, sed secundum carnem solam peccatum originale trahitur a parentibus. Est enim peccatum originale, ut supra diximus, concupiscentia, non quidem actus, sed vitium. Unde Augustinus : Ipsa concupiscentia est lex membrorum vel carnis, quæ est morbidus quidam affectus vel languor, qui commovet illicitum desiderium, id est carnalem concupiscentiam, quæ lex peccati dicitur. Quæ dicitur manere in carne, non quin in anima sit, sed quia per corruptionem carnis in anima fit.

Aug. de Nuptiis et concup. lib. I, n. 35.

### C. *Causam corruptionis carnis ostendit, ex qua in anima peccatum fit.*

Caro enim propter peccatum corrupta fuit in Adam, adeo ut quum ante peccatum vir et mulier sine incentivo libidinis et concupiscentiæ fervore possent convenire, essetque torus immaculatus, jam post peccatum non valeat fieri carnalis copula absque libidinosa concupiscentia : quæ semper vitium est et etiam culpa, nisi excusetur per bona conjugii. In concupiscentia ergo et libidine concipitur caro formanda in corpus prolis. Unde caro ipsa quæ concipitur, in vitiosa concupiscentia polluitur et corrumpitur : ex cujus contactu anima quum infunditur, maculam

trahit, qua polluitur et fit rea, id est vitium concupiscentiæ, quod est originale peccatum.

D. *Quod propter corruptionem carnis, quæ est causa peccati, dicitur peccatum esse in carne.*

Hugo, de Sacram. lib. I, p. VII, c. 31. Ideoque ipsum peccatum dicitur manere in carne. Caro ergo, quæ in concupiscentia libidinis seminatur, nec culpam habet, nec actum culpæ, sed causam. In eo ergo quod seminatur, corruptio est; in eo autem quod nascitur, concupiscentiæ vitium est. Unde Ambrosius de Verbis Apostoli, sic ait : Quomodo habitat peccatum in carne, quum non sit substantia, sed privatio boni ? Ecce primi hominis corpus corruptum est per peccatum, ipsaque corruptio per conditionem offensionis manet in corpore, robur tenens divinæ sententiæ datæ in Adam, cujus consortio anima maculatur peccato. Per id ergo quod facti causa manet, inhabitare dicitur peccatum in carne. Hæc est lex carnis. Idem : Non habitat peccatum in anima, sed in carne, quia peccati causa ex carne est, non ex anima : quia caro est ex origine carnis peccati, et per traducem omnis caro fit causa peccati. Anima vero non traducitur, et ideo in se causam peccati non habet. Augustinus quoque ex carne peccatum animam contrahere, in sermone quodam de Verbis Apostoli ostendit, dicens : Vitium concupiscentiæ est quod anima non ex se, sed ex carne contraxit. Natura quippe humana non opere Dei cum vitio primitus est instituta, sed ex voluntatis arbitrio priorum hominum venienti vitio est sauciata, ita ut non sit in carne bonum, sed vitium quo inficitur anima.

Ambrosiast. in Rom. VII, 18.

Ibid. 22.

Aug. Sermo 294, n. 14.

E. *De causa originalis peccati quæ est in carne, utrum sit culpa an pœna.*

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 12. Hic quæri solet, utrum causa peccati originalis, quæ dicta est esse in carne, culpa sit vel pœna, sive aliquid aliud. Culpa esse non potest, quia culpa non est in re irrationali. Si enim culpa esset in carne ante infusionem animæ, actualis esset vel originalis. Sed actualis ibi non est; nec originalis culpa est, quia ipsa causa est originalis peccati. Si autem pœna est, quæ est illa ? Passibilitas, vel mortalitas, vel alia corruptio ? Hos enim defectus carni inesse constat.

F. *Hic aperitur, quid sit fœditas tracta ex libidine coeuntium, quæ vitium vel corruptio dici potest.*

Ad quod dici potest, quod multiplex defectus carnis, et præcipue pollutio quædam, quam ex fervore coitus parentum et concupiscentia libidinosa contrahit caro dum concipitur, causa est originalis peccati : quæ recte vitium sive corruptio carnis appellari potest. Quæ fœditas major videtur esse in carne concupiscentialiter

traducta, quam in ea unde traducitur. Et quod vitium sive corruptio sit in carne ante conjunctionem animæ, effectu probatur, quum anima infunditur, quæ ex corruptione carnis maculatur : sicut in vase dignoscitur vitium esse, quum vinum infusum acescit.

### G. *Inductu similium ostendit, non absurde dici filios trahere peccatum a parentibus etiam mundis.*

Ne autem miremur et intellectu turbemur, audientes peccatum originale filios traducere a parentibus jam per Baptismum ab illo peccato mundatis, diversarum similitudinum inductione id fieri posse insinuat Augustinus in libro de Baptismo parvulorum, inquiens : Quomodo præputium per circumcisionem aufertur, manet tamen in eo quem genuerunt circumcisi; quomodo etiam palea, quæ opere humano tanta diligentia separatur, manet tamen in fructu qui de purgato nascitur tritico : ita peccatum quod in parentibus per Baptismum mundatur, manet in eis quos genuerunt. Ex hoc enim gignunt quod adhuc vetustum trahunt, non ex hoc quod lex in novitate promovit eos inter filios Dei. Non enim generant parentes filios secundum illam generationem qua denuo nati sunt, sed potius secundum illam qua carnaliter et ipsi primum sunt generati.

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 12.

Aug. de Peccat. meritis, lib. III, n. 16.

Ibid. lib. II, n. 16.

### H. *Quare dicatur originale, hic dicitur cum epilogo.*

Jam ostensum est, quid sit originale peccatum, et qualiter a parentibus in filios, et per carnem in animam transeat. Ex quibus etiam innotescit, quare dicatur originale peccatum : ideo scilicet, quia ex vitiosa lege originis nostræ in qua concipimur, scilicet carnis libidinosa concupiscentia, traducitur, ut supra dictum est. Non enim quia ex carne tracta ab Adam concepti sumus, ideo peccatum traximus : quia et Christi corpus ex eadem carne formatum est quæ ab Adam descendit, sed ejus conceptus est celebratus non lege peccati, id est concupiscentia carnis, unde et caro ejus peccatrix non fuit, imo operatione Spiritus Sancti. Noster vero conceptus non fit sine libidine, et ideo non est sine peccato. Quod evidenter Augustinus ostendit in libro de Fide ad Petrum, dicens : Quia dum sibi invicem vir mulierque miscentur, sine libidine non est parentum concubitus; ob hoc filiorum ex eorum carne nascentium non potest sine peccato esse conceptus, ubi peccatum in parvulos non transmittit propagatio, sed libido; nec fecunditas humanæ naturæ facit homines cum peccato nasci, sed fœditas libidinis quam homines habent ex illius primi justissima condemnatione peccati. Ideo beatus David propter originale peccatum, quo naturaliter obstricti sunt filii iræ, dicit : In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea. — Ex hoc itaque apparet, ex lege conceptionis traduci originale peccatum : quia nisi conceptio sic fieret in carne, anima ex carnis conjunctione concupiscentiæ vitium non traheret.

Hugo, ubi supra.

Fulgent. de Fide ad Petrum, n. 16.

*Ps.* L, 7.

### I. *Objectio quorumdam, nitentium probare peccatum non traduci ex lege coitus.*

Sed ad hoc opponitur hoc modo. In ipso conceptu ubi dicitur transmitti peccatum, propagatur caro, nec tamen tunc infunditur anima, secundum physicos, sed jam effigiato corpore : quod etiam Moyses in Exodo aperte significat, ubi ait de percussura mulieris prægnantis : Si quis (inquit) percusserit mulierem prægnantem, et abortum fecerit, si adhuc informe fuerit puerperium, mulctabitur pecunia ; si autem formatum fuerit, reddat animam pro anima. Formatum vero intelligitur propria anima animatum, et informe quod nondum habet animam. In ipso ergo conceptu quum caro propagatur, nondum infunditur anima. Quomodo ergo ibi peccatum transmittitur, quum peccatum non possit esse ubi anima non est ? Ad quod dici potest, quia in illo conceptu dicitur peccatum transmitti : non quia peccatum originale ibi sit, sed quia caro ibi contrahit id ex quo peccatum fit in anima, quum infunditur. Et utrumque vocatur conceptus, scilicet quum et caro propagatur formamque corporis humani recipit, et quum anima infunditur, quod aliquando etiam dicitur nativitas ; unde : Quod natum est in ea. Proprie autem nativitas dicitur in lucem editio.

*Exod.* XXI, 22, 23. — *Matth.* I, 20.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS TRICESIMÆ PRIMÆ

PRÆHABITA distinctione discussum est, quid sit originale peccatum, et qualiter contrahatur. Hic plenius inquiritur, qualiter traducatur. Et circa hoc primo narratur falsa, imo et hæretica quorumdam opinio, qui dicebant originale peccatum secundum animam et carnem traduci, putantes animam prolis propagari atque causari ab anima patris, quemadmodum caro ex carne descendit. Deinde declarat carnem esse infectam, et in ea radicaliter esse originale peccatum, quod contrahit anima ex carne, juxta sensum præhabitum, in unione et infusione sua cum carne. Verum de materia hujus distinctionis jam dicta sunt multa, atque ut patuit, Magister hic in quibusdam communiter non tenetur, præsertim de modo traductionis per carnem, ita quod caro posterorum quantum ad id quod ad veritatem spe- C

dist. XXX, q. 5.

A ctat naturæ humanæ, fuit substantialiter, realiter actualiterque in primo parente, et per ejus traductionem originale derivetur et traducatur in posteros.

## QUÆSTIO PRIMA

CIrca hæc aliqui quærunt, **Utrum per traductionem carnis traducatur originale peccatum.**

B Magister quoque movet in littera, an originale peccatum sit pœna vel culpa. Ad quæ jam supra responsum est, et ostensum, qualiter originale peccatum vocetur libido et concupiscentia, et qualiter nomina hæc diversimode capiantur. p. 380 C.

Denique ad intelligendum hæc clarius, confert quod Thomas hic scribit : Libido, inquiens, tripliciter sumitur. Primo, ut consistit in actu voluntatis illicite et inordinate aliquid desiderantis ; et sic est actuale peccatum. Secundo, prout consi- C stit in delectatione sensualitatis, præser-

tim in actu generativæ, ubi prædominatur; (A) et ita est quid ex peccato relictum, non quia delectatio non esset nisi peccatum præcessisset, sed quia inordinata non esset, quod nomen importat libidinis. Tertio, sumitur libido quasi habitualiter, pro illa inordinatione nimia ex qua inest nobis pronitas ad inordinate concupiscendum. A prima libidine mens justi generantis liberatur seu præservatur, quum contingat actum illum exerceri sine omni culpa mortali ac veniali : unde illa libido non transmittit originale peccatum in prolem. (B) Nec illa quæ est inordinata delectatio sensualitatis : etenim quamvis per miraculum a tali delectatione inordinata coitus aliquorum purgaretur, nihilo minus eorum nati peccatum originale contraherent. Hinc libido tertio modo dicta, est originalis peccati causa. Omne namque generans gignit sibi simile in natura. Unde quum hæc sit conditio humanæ naturæ originali justitia destitutæ, ut talis inordinatio virium animæ in ea exsistat, constat quod etiam talis conditio in prole remanebit. (C) Et si fervor coitus inveniatur dici causa originalis peccati, hoc non dicitur propter se, sed in quantum est signum ejus quod vere est causa : quia ex virium inordinatione delectatio coitus inordinata procedit, tanquam signum et effectus suam indicans causam. In hoc quippe peccato persona, videlicet primus homo, primo infecit naturam per actum peccati, utpote per primam suam transgressionem : quæ naturæ infectio secundo transivit in personam a persona peccante propagatam. (D) Hæc Thomas in Scripto.

## QUÆSTIO II

Amplius quæritur, **In quo sit originale peccatum tanquam in immediato subjecto.**

Et videtur quod in potentia generativa, quia (ut infra dicetur) illa potissime est infecta. Quum ergo originale peccatum sit innata infectio, videtur ad generativam maxime pertinere ac illi inesse. Accidens namque denominat suum subjectum. — Secundo, præhabitum est in textu, quod p. 374 G. originale peccatum sit lex carnis et concupiscentia, sicque ad sensualitatem et appetitum sensitivum spectat præcipue, ac subjectatur in eo. — Tertio, quia ostensum est quod ex carne infecta inficitur p. 411 C. anima : ergo peccatum originale per prius in carne est.

Sed in oppositum est, quod juxta indu- p. 414 I. cta, peccatum originale non est in carne ante infusionem animæ realiter, sed radicaliter tantum. Virtus quoque et vitium non sunt nisi in rationali intellectualique creatura. Rursus, peccatum originale infectio est naturæ : ergo potissime est in natura seu in essentia animæ.

Ad hoc Bonaventura respondet : Quæstio est, secundum quid originale primo inest animæ : an scilicet ratione substantiæ, an ratione potentiæ; et si ratione potentiæ, utrum aut vegetativæ, aut sensitivæ, vel intellectivæ. Itaque quidam dixerunt originale peccatum primo inesse animæ ratione substantiæ suæ. Quod non videtur, quum originale peccatum sit carentia debitæ justitiæ, quam constat esse in voluntate. Iterum, originale peccatum est concupiscentia, cujus actus est concupiscere, qui non inest animæ nisi mediante appetitiva potentia. Dictum est quoque, quod originale peccatum est deordinatio animæ. Deordinatio vero non inest animæ nisi per potentiam per quam solum potest deordinari. Hinc sicut gratia respicit essentiam animæ, non quod anima sit ejus subjectum circumscripta potentia, sed quia inest potentiis prout continuantur ad unam essentiam : sic originale peccatum dicitur respicere substantiam animæ, quoniam est in potentiis animæ, non ex actibus propriis, sed ut continuantur in una essentia animæ prout unita est carni infectæ; ita tamen ut primo insit deordinatio potentiæ

quam essentiæ. Quo posito, sciendum quod A dupliciter loqui contingit de originali peccato : primo, ut est culpa reddens animam Deo odiosam; secundo, ut est vitium deordinans potentiam. Primo modo, proprie inest animæ secundum liberum arbitrium, præsertim secundum voluntatem. Solum quippe liberum arbitrium est secundum quod anima culpatur vel laudatur dum est in actu, atque in quantum culpabilis sive laudabilis est ab actu suo. Secundo modo, inest animæ ratione partis sensitivæ, quæ sicut et caro, fomentum est deordinationis B animæ in parte superiori, ac trahit deorsum. Hæc Bonaventura.

Alexander vero breviter ait, quod originale est in carne causaliter, in anima subjective.

Summ. th. 2a part. q. 108. Albertus quoque : Fomes, inquit, in anima est; sed dicitur esse in carne, quia delectabilia sunt in carne, et ad membra corporalia se extendunt, quæ habent deservientia sibi tanquam arma iniquitatis peccato.

At vero Thomas : Originale, ait, pec- C catum est in essentia animæ. Nam sicut octavo Metaphysicæ ostendit Philosophus, unio materiæ et formæ non est per aliquod vinculum medium, imo unum alteri per se unitur : aliter non esset unio essentialis, sed accidentalis. Quumque anima sit corporis forma, oportet quod per suam essentiam immediate corpori conjungatur, ut ex ambobus efficiatur unum per se, quemadmodum ex sigillo et cera, ut secundo de Anima dicitur. Et quoniam originale causatur in anima ex conjunctione D ejus ad tale corpus, ut est forma illius (sic enim ex utrisque conjunctis talis natura resultat), oportet quod in essentia animæ primo principaliterque ut in subjecto originale consistat, in potentiis au-
p. 327 D'. tem ex consequenti, ut supra de gratia dictum est. Denique, per originale omnes potentiæ animæ inficiuntur, quæ non uniuntur nisi in essentia : ergo originale peccatum per prius essentiam respicit. Itaque quamvis originale peccatum per vim generativam traducatur, non tamen in ea, sed in essentia animæ originale fundatur. Anima quoque agit per potentiam tanquam per instrumentum, et inter potentias generativa potissime fertur infecta, non tamen magis quam anima. — Per quæ patet solutio ad primum. Ad secundum vero dicendum, quod juxta præhabita, concupiscentia et lex carnis est velut materiale in originali, carentia autem justitiæ est formale in ipso. Sicque partim in superioribus viribus, præsertim in voluntate, partim in inferioribus situm est, et hoc secundario : unde primo et immediate secundum se totum ad essentiam animæ pertinet. Ad tertium, quod anima inficitur ex carne, non quod caro ante infusionem animæ sit subjectum peccati, sed radicaliter est in ea, sicut expositum est. Hæc p. 387 C', etc.
Thomas in Scripto.

Amplius, in prima secundæ, quæstione octogesima tertia, super his plenius scribens : Aliquid, inquit, potest esse in aliquo art. 1.
dupliciter. Primo, sicut in causa principali vel instrumentali. Secundo, ut in subjecto. Peccatum igitur originale omnium hominum fuit in Adam sicut in prima causa principali, juxta illud Apostoli, In quo Rom. v, 12.
omnes peccaverunt; in semine autem, sicut in causa instrumentali, quoniam per virtutem seminis activam traducitur originale in prolem. Sed in carne esse non valet ut in subjecto, sed solum in anima. Nempe ex voluntate primi hominis originale peccatum traducitur ita in posteros per generativam motionem, sicut a voluntate alicujus hominis derivatur actuale peccatum ad quamcumque ipsius partem. In qua quidem derivatione potest attendi, quod quidquid provenit ex motione voluntatis ad quamcumque partem hominis quæ aliquo modo potest esse capax participsque peccati, sive per modum subjecti, sive per modum causæ, habet rationem culpæ : quemadmodum ex voluntate gulæ provenit concupiscentia cibi ad concupiscibilem, et sumptio cibi ad manus et os, quæ in quantum a voluntate moventur ad

culpam, sunt instrumenta peccati. Quod vero ulterius derivatur ad vim nutritivam interioraque membra, quæ non sunt nata a voluntate moveri, rationem non habet culpæ. Sic ergo quum anima queat esse subjectum culpæ, quidquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam, rationem culpæ sortitur; quod autem pertingit ad carnem, non rationem habet culpæ, sed pœnæ.

art. 3. Præterea in infectione originalis peccati duo considerantur. Primum est inhærentia ejus ad subjectum, sicque concernit essentiam animæ. Secundum est inclinatio ejus ad actum, et sic respicit animæ vires, et primo illam quæ primam habet ad peccatum inclinationem, utpote voluntatem.
art. 4. Verumtamen vis generativa et post eam sensus tactus, dicuntur præsertim infectæ originali peccato. Illa quippe corruptio specialiter nominatur infectio, quæ nata est transferri in aliud. Hinc morbi contagiosi infectiones vocantur, ut lepra. Corruptio autem originalis peccati per actus generationis traducitur; unde potentiæ ad hunc actum amplius concurrentes, magis corruptæ dicuntur, ut sunt generativa, tactus et concupiscibilis. Peccatum namque originale ex ea parte qua ad actualia peccata inclinat, potissime spectat ad voluntatem; sed ex parte qua in prolem traducitur, pertinet propinque ad generativam et tactum, remote ad voluntatem. — Hæc Thomas in Summa. Ex quibus patet responsio ad quæstionem qua quæritur, quæ vires sint magis infectæ, et an generativa potissime.

De qua re etiam ait in Scripto : Infectio peccati adscribitur tribus potentiis. Nam inter partes animæ attribuitur generativæ, et inter sensus tactui, et inter vires operativas concupiscibili. Peccatum etenim originale est ipsius naturæ; propterea ejus infectio ad illas vires principaliter pertinet quæ aliquem ordinem habent ad actum quo natura traducitur. Qui actus duo continet, puta substantiam actus et delectationem. Delectatio autem illa ad sensum pertinet tactus; substantia vero actus at-
A tribuitur generativæ virtuti ut exsequenti, virtuti quoque concupiscibili ut imperanti, quoniam ejus est tendere in delectabilia secundum sensum : sicque diversis rationibus his tribus potentiis adscribitur ista infectio. — Verum si objiciatur, quod vis generativa rationi non obedit, sed pure naturaliter agit : ergo nec virtute potest perfici, nec vitio infici. Dicendum, quod peccatum actuale consistens in actu peccantis, esse nequit in parte quæ rationi non obedit; attamen in parte seu potentia
B quæ est principium naturalis operationis, infectio naturæ potest consistere : imo et actuale peccatum in generativa vi est, materialiter, non subjective, in quantum concupiscibilis actum generativæ imperat. Hæc Thomas in Scripto.

Consonat Petrus, et addit : Virium quæ sunt in anima, quædam deserviunt personæ, id est conservationi individui, ut nutritiva; quædam communi naturæ, utpote conservationi speciei, ut generativa. Peccatum autem originale defectus est naturæ
C potius quam personæ : hinc magis corrumpit vim quæ deservit propagationi naturæ.

At vero Richardus utramque hic narrat opinionem de originalis peccati subjecto, ad nullam divertens, sed qualiter quælibet probabiliter possit defendi, elucidans. Et quod sit in essentia animæ, probat hac ratione : Peccatum originale contrahitur per originem, ergo quod prius atque immediatius concernit originem, est immediatum proximumque originalis peccati subjectum.
D Sed origo prius attingit animam ut terminum generationis, in quantum est corporis forma, quam ut potens est operari. Est autem corporis forma immediate per suam essentiam, et potens est operari per suas potentias. Ergo origo prius attingit eam sub ratione formæ, sicque ut forma, per suam essentiam est originalis peccati subjectum. Hæc Richardus.

Postremo ei quod dictum est, originale peccatum non contrahi ex libidine seu fervore coitus proximorum parentum, vi-

detur contrarium quod scribit hic Bonaventura : Expresse (inquiens) loquitur Augustinus in libro de Fide ad Petrum, et Magister hoc dicit in littera, quod fœditas carnis atque contractio originalis peccati non solum est ex lege propagationis, sed A item ex fœditate libidinis. — Verumtamen horum concordia patet ex diversa acceptione libidinis, quam ponit tam Thomas quam Bonaventura. Multa alia hic possent induci, nisi paulo ante inducta essent, aut parum post inducenda.

# DISTINCTIO XXXII

## A. *Quomodo originale peccatum dimittatur in Baptismo, quum et post sit illa concupiscentia quæ dicitur originale peccatum.*

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 11.

QUONIAM supra dictum est originale peccatum esse vitium concupiscentiæ, assignatumque quomodo a parentibus trahatur et originale dicatur; superest investigare, quomodo in Baptismo dimittatur, quum etiam post Baptismum remaneat concupiscentia quæ ante fuerat. Unde videtur vel peccatum originale non esse concupiscentiam, vel non remitti in Baptismo. Manet quippe, ut ait Augustinus, in corpore mortis hujus carnalis concupiscentia, cujus vitiosis desideriis non obedire præcipimur; quæ tamen concupiscentia quotidie minuitur in proficientibus et continentibus. Sed licet remaneat concupiscentia post Baptismum, non tamen dominatur et regnat sicut ante : imo per gratiam Baptismi mitigatur et minuitur, ut post dominari non valeat, nisi quis reddat vires hosti, eundo post concupiscentias. Nec post Baptismum remanet ad reatum, quia non imputatur in peccatum, sed tantum pœna peccati est; ante Baptismum vero pœna est et culpa.

Aug. de Nuptiis, lib. I, n. 28.

## B. *Quod originale peccatum duobus modis dimittitur, scilicet extenuatione sui et solutione reatus.*

Duplici ergo ratione peccatum originale dicitur dimitti in Baptismo : quia per gratiam Baptismi vitium concupiscentiæ debilitatur atque extenuatur, ita ut jam non regnet, nisi consensu reddantur ei vires, quia et reatus ipsius solvitur. Unde Augustinus in libro de Baptismo parvulorum : Gratia per Baptismum id agitur ut vetus homo crucifigatur, et corpus peccati destruatur, non ita ut in ipsa vivente carne concupiscentia respersa et innata repente absumatur et non sit, sed ne obsit mortuo quæ inerat nato. Nam si post Baptismum vixerit, in carne habet concupiscentiam cum qua pugnet, eamque adjuvante Deo superet, si tamen non in vacuum gratiam ejus suscepit. Non itaque hoc præstatur in Baptismo, nisi forte miraculo ineffabili Creatoris, ut lex peccati quæ est in membris, prorsus exstinguatur et non sit, sed ut quidquid mali ab homine factum, dictum, cogitatumque est,

Id. de Peccat. meritis, lib. I, n. 70. *Rom.* VI, 6. II *Cor.* VI, 1.

totum aboleatur, ac velut factum non fuerit, habeatur; ipsa vero concupiscentia, soluto reatus vinculo quo per illam diabolus animam retinebat et a suo Creatore separabat, maneat in certamine. — Ecce hic aperte ostendit, ea ratione dimitti in Baptismo : non quia non maneat post Baptismum, sed quia reatus in Baptismo aboletur. Deinde idem ipse ostendit, eo modo etiam dimitti in Baptismo, quia Baptismi gratia concupiscentia ipsa mitigatur et minuitur, in eodem libro ita dicens : Lex carnis, quam Apostolus appellat peccatum quum ait, Non regnet peccatum in vestro mortali corpore, non sic manet in membris eorum qui ex aqua et Spiritu Sancto renati sunt, tanquam non sit ejus facta remissio, ubi omnino plena fit remissio peccatorum ; sed manet in vetustate carnis tanquam superatum et peremptum, nisi illicito consensu quodammodo reviviscat, et in regnum proprium dominationemque revocetur. — Hic aperte insinuatur, in Baptismo concupiscentiam debilitari, ex quo et dicitur dimitti, non solum ideo quia reatus ibi solvitur. Quem remissionis modum aliis etiam pluribus testimoniis Scriptura edocet. Ait enim Augustinus contra Julianum : Lex quæ in membris est, vitium carnis est, quod ex pœna peccati et ex traduce mortis provenit. Sed lex ista quæ est in membris, remissa est regeneratione spirituali, et manet in carne mortali. Remissa est, quia reatus solutus est sacramento quo renascuntur fideles ; manet autem, quia operatur desideria, contra quæ dimicant etiam fideles. Idem in sermone quodam de Concupiscentia carnis : Per gratiam Baptismatis et lavacrum regenerationis solutus est et ipse concupiscentiæ reatus cum quo eras natus, et quidquid antea consensisti malæ concupiscentiæ, sive cogitatione, sive locutione, sive actione. Idem in libro de Nuptiis et concupiscentia : Concupiscentia carnis, licet in regeneratis jam non deputetur in peccatum, quæcumque tamen proles nascitur, obligata est originali peccato. Item : Dimittitur concupiscentia carnis in Baptismo, non ut non sit, sed ut non imputetur in peccatum. Hoc est enim non habere peccatum, non esse reum peccati. Quomodo ergo alia peccata prætereunt actu et remanent reatu, ut homicidium et similia : ita econverso fieri potest, ut concupiscentia prætereat reatu et remaneat actu. — Ex prædictis evidenter monstratur, quomodo peccatum originale in Baptismo remittatur.

Aug. de Peccat. meritis, lib. II, n. 45.
*Rom.* VI, 12.
*Joann.* III, 5.
Id. Contra Julian. lib. II, n. 5.
Id. Sermo 155, n. 9.
Id. de Nuptiis, lib. I, n. 27-29.

### C. *De fœditate quam caro ex libidine coitus contrahit, utrum in Baptismo diluatur.*

Solet autem hic quæri, utrum et ipsa caro in Baptismo ab illa fœditate purgetur quam in conceptione ex concupiscentia libidinosa contraxit. Quibusdam videtur, quod sicut anima a reatu purificatur, ita et caro ab illa pollutione purgatur, ut sicut duobus completur mysterium Baptismi, scilicet aqua et Spiritu, ita ibi duo purgentur, anima scilicet a reatu, et caro ab illa contagione : quod quidem probabile est. Alii vero putant, tantum animam ibi mundari, carnem vero non ab illa fœditate purgari. Si vero remanet illa fœditas usque ad procreationem filiorum, quæ fit in concupiscentia carnis, videtur natura carnis magis ac magis corrumpi, et magis

corrupta videtur caro prolis quam parentis : quia de carne pollutionem quam habuit a conceptu retinente trahitur polluta, et in concupiscentia concipitur, unde et polluitur, et ita ex duplici causa contaminatur. Unde et major videtur pollutio carnis in prole quam fuerit in parente. Ad quod illi dicunt, quia licet caro prolis ex carne fœda seminetur et in concupiscentia concipiatur, non tamen fœditatem majorem trahit quam caro unde seminatur, habuit. Quamvis, etiam si fœdior atque immundior sit caro prolis, et ideo magis corrupta quam caro parentis, non tamen (ut aiunt) fit præjudicium veritatis, quia nec absurdum esse dicunt, si carnis natura magis in posterioribus corrupta trahatur, neque ex ipsa magis corrupta anima amplius inficiatur.

### D. *Ex quo auctore sit illa concupiscentia, Deo scilicet vel alio.*

Præterea quæri solet, utrum concupiscentia, quæ post Baptismum remanet et tantum pœnalitas est, ante Baptismum vero pœna erat et culpa, ex Deo auctore sit vel ex alio. Ad quod breviter respondentes dicimus, quia in quantum pœna est, Deum habet auctorem; in quantum vero culpa est, diabolum sive hominem habet auctorem.

### E. *Qua justitia animæ mundæ ex creatione illud peccatum imputetur, quum non possit vitare.*

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 12.

Solet etiam quæri, qua justitia teneatur illo peccato anima innocens a Deo creata, quum non sit in potestate sua illud vitare. Non enim per liberum arbitrium illud committitur, quia non prius est anima quam illi peccato est obnoxia. Ad hoc quidam dicunt ideo animam ream esse illius peccati, licet munda a Deo sit creata, quia quum infunditur corpori, condelectatur carni, ex quo peccatum contrahit. Quod si esset, jam non originale, sed actuale diceretur. Potius ergo ideo recte potest dici imputari animæ illud peccatum quod ex corruptione corporis inevitabiliter trahit, quia ut ait Augustinus in libro de Civitate Dei, non fuit corruptio corporis quæ aggravat animam, causa primi peccati, sed pœna ; nec caro corruptibilis animam peccatricem fecit, sed peccatrix anima carnem corruptibilem fecit.

Aug. de Civit. Dei, lib. XIV, c. 3, n. 2.

### F. *Utrum illud peccatum sit voluntarium vel necessarium.*

Hugo, ubi supra.

Illud etiam non immerito quæri potest, utrum peccatum originale debeat dici voluntarium, vel necessarium. Et necessarium potest dici, quia vitari non potest; unde et Propheta dicit : De necessitatibus meis erue me. Et voluntarium non incongrue appellatur, quia ex voluntate primi hominis processit, ut Augustinus in primo libro Retractationum ostendit, dicens : Illud quod in parvulis dicitur originale peccatum, quum adhuc non utantur libero arbitrio voluntatis, non absurde vocatur

Ps. XXIV, 17.

Aug. Retract. lib. I, c. 13, n. 5.

voluntarium, quia ex prima hominis mala voluntate contractum, factum est quodammodo hereditarium.

### G. *Quare Deus animam corpori jungit, sciens eam inde maculari, et ideo damnari.*

Si vero quæritur, cur Deus, qui fecit animam ipsam sine macula et scit eam ex corporis conjunctione maculam peccati contrahere, et aliquando ante Baptismum sejungi ab ipso corpore, et sic damnari, eam corpori jungit; respondemus ex altitudine judiciorum Deï id provenire, et nec injuste hoc a Deo fieri. Ipse enim non incongrue humanæ conditionis modum quem a principio instituit, licet peccata hominum intercesserint, sine immutatione continue servat, corpora de materia a principio sine vitio facta fingens, animasque de nihilo creans, eorumque conjunctione hominem perficiens. Quum ergo utraque hominis natura a Deo sine vitio sit instituta, licet a se peccato sit vitiata, non ideo immutabilis Deus humanæ conditionis primariam legem mutare debuit, sive ab hominum multiplicatione desistere. Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 12.

### H. *An anima sit talis qualis a Deo creatur.*

Hic a quibusdam quæri solet, utrum anima talis sit ante Baptismum, qualis a Deo creatur. Quod non esse, probare conantur hoc modo. Anima in corpore creatur, in cujus conjunctione peccato maculatur. Quam cito ergo est, peccatum habet; nec prius fuit quam peccatum habuit. Non est ergo talis qualis a Deo creatur. Creatur enim a Deo innocens et sine vitio, et nunquam talis est. Ad quod dici potest, quia non omnino talis est qualem eam Deus fecit. Deus enim bonam eam fecit, et bonitatem ei sine corruptione indidit. Et dicitur illa naturalis bonitas quam in creatione a Conditore suscepit : quam bonitatem per peccatum penitus non amisit, sed vitiatam habuit, quam Deus tamen sine vitio fecit. Si enim res bona non esset anima, in ea malum esse nequiret, quum non possit malum esse nisi in bono, ut post dicetur. Non ergo omnino talis est anima qualis a Deo est creata : sicut quis pollutas habens manus, non tale habuit pomum, quale ego dedi mundis manibus; ego enim dedi mundum. Ibidem.

### I. *An animæ ex creatione sint æquales in donis naturalibus.*

Illud quoque non incongrue quæri solet, utrum omnes animæ ex creatione æquales sint, an aliæ aliis excellentiores. Pluribus non irrationabiliter videtur, quod ex ipsa creatione aliæ aliis excellant in naturalibus donis, ut in essentia alia aliis sit subtilior et ad intelligendum memorandumque habilior, utpote acutiori ingenio et perspicaciori intellectu prædita. Quod non improbabiliter dicitur, quum in angelis ita fuisse constet. Et licet naturalibus donis aliæ præ aliis polleant, tamen ante Ibidem.

Baptismum a corpore discedentes parem pœnam, et post Baptismum statim æqualem coronam sortiuntur, quia ingenii acumen vel tarditas præmium vel pœnam in futuro non collocat.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS TRICESIMÆ SECUNDÆ

POSTQUAM jam tractavit Magister, quid sit originale peccatum, et qualiter contrahatur, nunc docet, qualiter curetur ac remittatur. Et suam responsionem testimoniis multis Augustini confirmat. Deinde circa hæc dubitationes adducit. Prima est, an sicut anima ab originali purgatur in fonte Baptismatis, sic caro in eodem mundetur a fœditate quam ex libidinosa concupiscentia in conceptu attraxit. Secundo sciscitatur, quæ sit causa potissime effectiva concupiscentiæ quæ remanet post Baptismum. Tertio investigat, qualiter originale peccatum a justo Deo juste imputetur animæ, mox ut corpori est infusa, quum non sit in ejus potestate illud evadere, seu non contrahere et vitare. Ad
p. 384 A et s. quod jam supra clare responsum est. Quarto quærit, an originale peccatum sit voluntarium vel necessarium. Ad quod item
p. 383 A' et s. responsum est supra. Quinto inquirit, cur bonus ac sapiens Deus animas rationales infundit corporibus, quas mox in ipsa infusione scit maculari ac sibi odibiles fieri. Sexto perscrutatur, an anima quandoque sit talis qualis a Deo creatur. Septimo, an rationales animæ ex creatione æquales sint in naturalibus donis.

## QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **An originale peccatum in Baptismo deleatur, curetur ac dimittatur.**

Videtur quod non. Primo, quia post Baptismum realiter manet concupiscentia vel concupiscibilitas tam in infantulis quam
A adultis, actu aut habitu. Nec geniti ex christianis parentibus ac loti unda Baptismatis, sunt minus proni ad concupiscendum, quam ex infidelibus orti et non baptizati. Adulti quoque dum baptizantur, ita proclives ad libidinem inveniuntur post Baptismum ut ante. — Secundo, actus pravus non progreditur nisi ex prava radice seu habitu vitioso, si procedit ex habitu ; sed actus concupiscendi seu concupiscentia actualis in baptizato exstat culpabilis post Baptismum sicut et ante, et sicut in
B non baptizato : ergo concupiscentia illa habitualis, quæ vocatur originale peccatum, remanens post Baptismum, ex qua actualis concupiscentia oritur, est vitiosa post Baptismum quemadmodum ante. — Tertio, originale peccatum formaliter est privatio, quæ non aufertur nisi habitus ei contrarius condonetur : sicut cæcitas non aufertur ab oculo nisi visus præstetur. Sed in Baptismo non confertur originalis justitia, quæ est habitus originali peccato contrarius, quum non remaneat debitus
C ordo inferiorum virium ad rationem : ergo non tollitur illa privatio. — Quarto, sicut in actuali peccato actus materialiter substat deformitati, ita in originali, concupiscentia habitualis subest deformitati culpabili : ergo sicut deformitas peccati actualis auferri non valet ipso actu manente, ita nec deformitas originalis peccati concupiscentia habitualiter inexsistente. — Quinto, si juxta verba Magistri in littera, quæ tamen verba sunt Augustini, ita deletur originale quod non imputetur, ergo nul-
D la pœna pro ipso sic deleto infligeretur, quum tamen et in hac vita pro ipso variæ pœnæ sequantur. Etenim reatus deformitatem consequitur culpæ, et ad hoc pœna infligitur, quatenus deformitas culpæ tollatur aut ordinetur. Si ergo in Baptismo dimittitur originale peccatum quoad culpæ deformitatem, nulla restaret pro eo

pœna, nec obligatio seu reatus ad pœnam. A
In contrarium est, quod in Baptismo homines renascuntur, et ex filiis iræ filii gratiæ statuuntur.

Ad hoc respondet Ægidius in tractatu de Peccato originali : Vehemens difficultas oritur ex prædictis, quomodo originalis p. 384 B'. noxa dimittitur in Baptismo. Dictum est enim, quod originale peccatum est languor naturæ, lex membrorum, concupiscentia, et fomes peccati. Quumque homines experiantur ista in se post Baptismatis fon- B tem ut ante, non videtur in fonte Baptismi hoc peccatum deleri. Ideo advertendum, quod originale peccatum est carentia originalis justitiæ cum debito habendi eam ; et quia in protoparente peccavimus ac ibid. C'. perditi sumus juxta modum expositum, oportuit ut per alium modum consequeremur salutem. Hinc consideramus naturam humanam in triplici statu, videlicet ut innocentem, ut corruptam, ut restauratam. A Deo innocens est creata, in Adam corrupta, per Christum restaurata. Per cu- C jus institutionem originale peccatum dimittitur in Baptismo : non quia nobis restituatur originalis justitia, sed quia dimittitur nobis debitum habendi eamdem. In statu quippe naturæ corruptæ tenemur eam habere. Quum vero per Baptismum efficimur membra Christi, qui naturam reparavit humanam, absolvimur a debito habendi illam justitiam. Per Baptismum Coloss. II, 12. etenim consepulti sumus Christo, atque in alio statu ac ordine naturæ constituti, ut jam non dicamur de ordine Adæ terreni, D sed de ordine Adæ cœlestis, utpote Salvatoris. Denique factis et consistentibus nobis membris Christi, datum est donum supernaturale in Baptismo, scilicet gratia baptismalis, quæ est efficacior ad salutem quam originalis justitia. Hinc de consecutione salutis quodammodo simile est sicut de transitu magnæ aquæ, ad quam pertranseundam necessaria est navis, præsertim nescienti natare, et ponte super eam non facto; sed ponte facto, navis non requireretur. Ita quamdiu eramus in ordine Adæ terreni seu naturæ corruptæ, originali justitia tanquam navi indigebamus ad pertranseundum hoc sæculum et attingendum portum salutis. Nunc vero renati in I Petr. I, 23. Christo, habemus gratiam baptismalem ut pontem, ad permeandum mare sæculi hujus, et obtinendum portum felicitatis. Et hæc gratia potior est ad salutem, quia (secundum Magistrum) per originalem justitiam solum habuit Adam quod potuit stare, sed per gratiam istam ultra hoc valemus proficere. Unde apparet, quod gratia baptismalis, simpliciter loquendo, quantum ad consequendam salutem, sit potior quam originalis justitia; attamen habent se sicut excedentia et excessa. Nam quantum ad standum, potior erat originalis justitia : quia non solum tollebat peccatum, sed etiam pronitatem ad peccandum ; gratia vero baptismalis quamvis tollat omne peccatum, non tamen pronitatem peccandi, sed solum eam minuit atque debilitat. Ex quibus innotescit intellectus verbi Augustini, dicentis : Carnalis concupiscentia seu originale peccatum dimittitur in Baptismo, non ut non sit, sed ut non imputetur in culpam. Per Baptismum ergo non tollitur concupiscentia ita ut non sit, quia non restituitur nobis originalis justitia; sed sic tollitur ut in peccatum nobis non imputetur, quia absolvimur a debito eam habendi, ex quo debito originale peccatum rationem habuit culpæ. Hæc Ægidius.

Præterea, circa verbum Augustini jam allegatum, quod et in textu habetur, Albertus tria hæc sciscitatur : primum, an Summ. th. 2a part. q. 111. fomitem contingat exstingui; secundum, quid sit exstinguere fomitem ; tertium, in quibus Sanctis exstinctus sit. — Ad primum respondet, quod in nullo fomes totaliter est exstinctus, nisi in Virgine gloriosa. Hinc etenim Augustinus in libro de Natura et gratia : Excepta (inquit) Virgine sancta Maria, de qua propter Christi honorem, quum de peccatis agitur, nullam prorsus volo fieri mentionem : hac, inquam, excepta, si universos alios Sanctos

et Sanctas congregare et interrogare possemus, utrum haberent peccatum, quid responsuros putamus? nisi quod una voce clamarent : Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, etc. Fomitem namque habentes, inclinationem ad peccandum habebant. Bernardus quoque super Cantica : Quantumlibet, ait, in hoc corpore manens profeceris, erras si vitia penitus mortua putas. Velis nolis, intra fines tuos habitat Jebusæus : subjugari potest, non exstirpari. Per Jebusæum autem fomitem concupiscentiamve intelligit. — Ad secundum respondet, quod fomitem exstinguere, est omnem ejus inclinationem penitus eradicare ac tollere, quod post sacratissimam Virginem nulli creditur Sanctorum concessum. Nam et Hieronymus ad Marcellam de se ipso testatur : Pallebant ora jejuniis, laxa cutis ossibus adhærebat, et in omnibus his cor hujus miserabilis senis choris interfuit puellarum. Insuper, sacerdos ille timoratus de quo quarto Dialogorum scribit Gregorius, in extremis positus, propinquante sibi muliere, clamavit : Recede, o mulier, adhuc vivit igniculus. Quamvis autem fomes majori gratia magis debilitetur, nunquam tamen in aliis in toto exstinguitur. Et si dicatur quod imo, quia omne finitum ablatione finiti tandem omnino consumitur; dicendum, quod verum est in his quæ essentialiter minuuntur, non in his quæ virtualiter tantum. Virtus quippe est quodammodo infinita, prout ad infinita quodammodo se extendit. — Porro ad tertium sic respondet : In nullo Sanctorum post Virginem beatissimam in toto exstinctus est fomes. Sciendum vero, quod fomes tria habet in se, videlicet instigationem ad mortale, instigationem ad veniale, et pœnam quæ est fœditas carni adhærens. In Apostolis itaque exstinctus fuit quantum ad instigationem ad mortale, non quoad instigationem ad veniale. Manet ergo fomes seu concupiscentia post Baptismum, prout est pœna et sequela originalis peccati. Hæc Albertus.

(I *Joann.* I, 8.) (*Josue* XV, 63.)

Hinc scribit Udalricus in Summa sua, sexto libro : Vigor rationis ad vires inferiores per originale peccatum emarcuit, ut non queat de facili eas sub regulis suis constringere; ideo suæ naturæ relictæ, licentiose ac sine honestate rectitudinis rationis, in sua feruntur objecta. Et quoniam magis percipimus sensibilia quam intelligibilia, hinc (ut in pluribus) appetitus sensitivus appetitum superat rationis. Hæc pronitas (de qua in Genesi asseritur : Proni sunt sensus hominis in malum ab adolescentia sua) est concupiscentia habitualis seu fomes, et a quibusdam dicitur originale peccatum. Nam dicit totam animæ deordinationem consequentem primum peccatum, et illa materialiter idem est quod originale peccatum. Formaliter vero ratio peccati consistit in aversione ab eo qui lux est et vita, per carentiam justitiæ debitæ. Propter quod, dum per justitiam gratiæ recompensatur hoc debitum, tunc deletur originale peccatum : tunc namque resurgit natura ad status perfectionem. Ideo adhuc manet fomes seu concupiscentia. Et hoc est quod a quibusdam dicitur, quod actuale peccatum transit actu, et manet reatu; solum autem originale peccatum econverso transit reatu, permanetque actu. In quibus verbis æquivoce sumitur actus : primo enim capitur pro opere; secundo, pro præsentia ejus quod est essentiale originali peccato : non tamen sub ratione peccati, sed secundum quod est in subjecto. Debitum quippe habendi originalem justitiam, in Baptismo dimittitur.

(*Gen.* VIII, 21.)

Postremo, infectio originalis peccati non causatur a libidine generantium actuali, quia sic non contraheretur a parentibus primis, sed proximis : imo causatur ex propagatione, in quantum illa est actus naturæ corruptæ. Verumtamen quia corruptio ista ostenditur in libidine coitus, estque in ea sicut signatum in signo, ideo Augustinus in libro de Fide ad Petrum fatetur : Quoniam sine libidine non est parentum concubitus, idcirco sine peccato esse non potest filiorum conceptus. Quod

in parvulos transmittit non propagatio, sed libido. Ibi etenim accipit propagationem simpliciter et secundum se, qualitercumque fiat, sicque includit etiam Christi generationem. Libidinem vero vocat corruptionem naturæ, quæ est habitualis libido, ex qua omnis libido pullulat actualis. — Hæc Udalricus.

At vero Thomas : De remissione (asserit) culpæ originalis, oportet nos loqui proportionabiliter ad remissionem culpæ actualis. Nempe ex actu peccati duplex effectus in peccante relinquitur, puta : privatio gratiæ ratione aversionis a fine, dispositio quoque ad similem actum, quam actus peccati inducit ex conversione ad commutabile bonum; atque ex hoc quod gratia est privatus propria voluntate, reatum pœnæ incurrit. Hinc gratia sibi restaurata, macula tollitur, quæ in defectu gratiæ consistebat, et obligatio ad pœnam, quæ obligatio vocatur reatus. Dispositio autem ex actu peccati inducta, non mox totaliter tollitur, sed minuitur, secundum quod gratia ad contrarium dispositionis illius inclinat. Postmodum vero per bonorum consuetudinem operum dispositio illa aufertur. — Conformiter ex actu naturæ, qui est propagatio carnis, relinquitur dispositio inclinans ad malum in ipsa generati natura, quæ fomes aut concupiscentia nominatur; et ex hoc ipso quod illa naturæ corruptio vim peccati (ex quo causata est) continens, attingit personam, reddit eam gratia Dei indignam. Unde relinquitur macula defectus gratiæ in anima, et per hoc ad reatum pœnæ tenetur, ut scilicet careat præmio quod gratiæ debebatur. Verum per Baptismum gratia donatur, cujus virtute infectio illa ab homine tollitur, quæ ex natura in personam devolvebatur. Sicque anima purgatur a macula culpæ, ac per consequens reatus solvitur pœnæ. Porro dispositio ad malum, quæ fomes seu concupiscentia dicitur, non ex toto aufertur, quoniam dispositio illa sequitur conditionem naturæ. Baptismus autem non purgat naturam, nisi quantum pertinet ad infectionem personæ. Ideo dispositio illa ex toto non tollitur ante beatitudinis statum, in quo natura perfecte curabitur. Attamen dispositio illa per Baptismum minuitur, in quantum gratia quæ in Baptismo confertur, ad contrarium est inclinans, et ita vis fomitis per auxilium gratiæ minoratur. Hæc Thomas in Scripto. Qui et in Scripto quarti hinc plenius loquitur.

Consonat Petrus : In peccato, dicens, originali duo sunt, puta : carentia justitiæ, loco formæ, et concupiscentia, loco materiæ. Gratia ergo opponitur carentiæ secundum se : non enim compatitur secum justitiæ carentiam ; concupiscentiæ vero opponitur secundum effectum, in quantum gratia ipsa inclinat ad oppositum concupiscentiæ. Hinc in Baptismo culpa originalis tollitur totaliter secundum formam, unde desinit esse peccatum ; sed solum remittitur quoad materiam. Non tamen retinet rationem peccati nisi synecdochice, sicut nec corpus rationem hominis, anima separata. Hæc Petrus.

Idem Richardus, adjiciens : Originale peccatum, quantum ad suum materiale, quod est concupiscentia, non totaliter tollitur; sed per quamdam gratiam gratis datam, ut forsan est baptismalis character, et per gratiam gratum facientem debilitatur : propter quod, ceteris paribus, in non baptizatis est fortior.

Circa hæc Alexander et Bonaventura scribunt diffuse, quorum dicta sententialiter virtualiterque expressa sunt in jam dictis.

Insuper Durandus : Duo, inquit, videnda sunt hic. Primum est, qualiter omne peccatum generaliter remittatur. Secundum, qualiter originale remitti dicatur. Itaque peccatum remitti, non est aliud quam ipsum non imputari ad pœnam. Peccatum namque remitti non potest, nisi vel quoad offensam, vel quantum ad maculam, aut quoad pœnam : nec enim aliud occurrit considerandum circa peccatum. Remissio autem peccati quantum ad offensam, est ipsum non imputari ad pœnam : quoniam

sicut Deus dicitur offensus, non secundum affectum, quum prorsus invariabilis sit, sed secundum effectum, prout instar offensi pœnam infligit aut præparat; ita offensa remitti dicitur, solum quoniam non infligitur pœna, nec præparatur. Idem patet de remissione peccati quantum ad maculam, quum macula non sit nisi privatio gratiæ habitualis. Macula ergo remittitur, dum gratia redditur. Relinquitur ergo tertium, in quod præcedentia incidunt, utpote, quod peccatum remitti, est ipsum ad pœnam non imputari. Nec valet, si dicatur quod præter hæc tria, est in peccato actuali deordinatio actus. Quemadmodum enim actus pertransit, sic et inordinatio ejus. Conformiter peccatum originale remitti, non est nisi ipsum non imputari ad pœnam originali debitam.

Denique pœna originali debita duplex est. Una ex parte animæ, scilicet carentia gratiæ in præsenti ac gloriæ in futuro. Alia pertinet ad vires inferiores et corpus, videlicet carentia rectitudinis virium inferiorum ad rationem, et passibilitas atque mortalitas corporis. Quoad primam pœnam, originale dimittitur in Baptismo, in quo infunditur gratia. Secunda vero pœna in Baptismo non tollitur. Cujus rationem quidam (scilicet Alexander et Bonaventura) assignant, dicentes quoniam in Baptismo non tollitur nisi infectio personæ, non naturæ; unde et pater baptizatus generat filium in originali, quia in patre purgata est persona, non natura. Actus autem sunt suppositorum, non naturæ, sive sint actus meriti sive præmii : ideo gratia et gloria, quæ hos actus perficiunt, per Baptismum restituuntur : gratia in re, gloria in spe. Passibilitas autem et necessitas moriendi, et rebellio carnis ad spiritum, sunt conditiones naturæ totam speciem consequentes, et ex principiis naturæ causantur: ideo in Baptismate non tolluntur, sed in resurrectione generali penitus auferentur. Verum quamvis istud probabiliter dictum sit, non tamen videtur sufficere, quum in eodem idem sint persona et natura.

A Jam restat quærendum, cur defectus naturæ istius non reparantur quoad ejus personam, quatenus sicut in Baptismo gratia restituitur baptizato pro se, et non pro sua posteritate, sic restitueretur immortalitas pro se, non pro posteritate. Hinc respondendum, quod sacramenta restituunt id quod est necessitatis absolute, non quod est dignitatis : sunt enim sacramenta medicamenta salutis animæ, non corporis. Sicut per sacramentum Pœnitentiæ recuperatur gratia necessaria ad salutem, non B virginitas spectans ad dignitatem; similiter per Baptismum redditur rectitudo voluntatis per gratiam, quæ necessaria est ad salutem, non impassibilitas, quæ ad status dignitatem est pertinens. Nec decuit plus, sed potius minus conferri reparatis quam reparatori, qui venit per passionem et mortem redimere mundum. At vero sicut defectus hi fuerunt in Christo in sua resurrectione sublati, sic tollentur a nobis in resurrectione communi, virtute et merito Christi, qui potest inter connexa C dividere, et unum sine altero redonare. Et quamvis interim hi defectus non auferantur, nihilo minus originale peccatum potest simpliciter dici in Baptismo remissum : quia (ut dictum est) peccatum remitti, est ipsum ad pœnam non imputari. Quemadmodum ergo peccatum actuale dicitur simpliciter remissum, quando solutus est reatus pœnæ æternæ, quamvis homo maneat obligatus pœnæ temporali ; ita originale peccatum simpliciter remittitur per Baptismum, quoniam solvitur ibi rea- D tus pœnæ æternæ, utpote carentia visionis divinæ (quamvis pœnæ remaneant temporales, quæ secutæ sunt ex peccato originali), sicut a causa removente prohibens. — Hæc Durandus.

Præterea Scotus : Peccatum, inquit, formaliter non dimittitur, nisi id quod in peccato formale est deleatur, non quod materiale. Debitum autem justitiæ originalis non est formale in originali peccato. Qualiter enim fuit debitum in statu innocentiæ, nisi quia habens eam debuit eam

habere ? Ergo non videtur remitti formaliter, nisi tollatur deformitas seu carentia ista aut in se, aut saltem per aliquem habitum communem, habitui hujus rationis formalis æquivalentem. Hinc dico, quod formale originalis peccati non est debitum justitiæ hujus, quia hoc fuit in innocentiæ statu, sed carentia justitiæ : ergo hæc in Baptismo deleri debet per positivum ei proprium oppositum, vel per aliud virtualiter continens illud. Et hoc est gratia gratum faciens, quæ quamvis non conjungat ultimo fini ita perfecte, quantum ad aliquid fini accidentale, sicut originalis justitia, simpliciter tamen loquendo, conjungit perfectius ultimo fini, sicut ostensum est. (*Cf.* p. 423 B'.) Hinc originale in Baptismo perfectius dimittitur, quam si in eo originalis justitia redderetur. Nam solvitur debitum habendi eam, quoniam commutatur in debitum habendi donum gratiæ hujus, quæ in Baptismate datur. Hæc Scotus.

Et si objiciatur, quod aliqui Sancti dicere videntur, quod concupiscentia sit peccatum originale ; dicendum, quod concupiscentia potest accipi vel prout est actus, vel habitus, vel pronitas in appetitu sensitivo ; et nullum istorum formaliter est peccatum, quia peccatum non est in appetitu sensitivo, secundum Anselmum. Secundo, accipitur ut est pronitas in appetitu rationali ad concupiscendum delectabilia immoderate, quæ nata est condelectari appetitui sensitivo, cui conjuncta est ; et ita est materiale originalis peccati. Hæc idem.

Cujus verba videntur obscura, quia (ut patuit) præallegati doctores (dist. xxx, q. 1.) concorditer dicunt, quod originale peccatum formaliter est debitum habendi originalem justitiam quum non habeatur, seu ipsa ejus carentia cum debito eam habendi. Nempe carentia originalis justitiæ secundum se non est peccatum, quum sit in angelis et in rebus inanimatis. Materiale vero originalis peccati (ut asserit Scotus) non est debitum hujus justitiæ, sed concupiscentia, juxta sensum expositum, imo secundum Augustinum, Bedam, Magistrum et præallegatos doctores. Nec verum est quod in statu innocentiæ fuit debitum hujus justitiæ, secundum quod doctores prætacti dicunt debitum tale esse originalis peccati formale. Etenim debitum quod vocant formale originalis peccati, est debitum eam habendi quum non habeatur : quod non fuit in statu innocentiæ, quamvis tunc fuit debitum habendi, imo potius conservandi custodiendique eam.

Nunc objecta solvenda sunt. Atque ad primum dicendum, quod concupiscentia in baptizatis minuitur et debitum habendi originalem justitiam dimittitur : ideo multa in illa instantia continentur non vera. Attamen fieri potest quod aliquis adultus baptizatus, post suum Baptismum fiat et sit libidinosior quam ante, quemadmodum et superbior sive gulosior, non ex defectu sacramenti Baptismatis, sed ex ingratitudine, negligentia, et incustodia sua, quoniam gratiam in Baptismo sortitam non custodit, imo Deo ingratus est : et sic vitia ejus graviora redduntur, et eum trahunt quotidie ad pejora ; quia ut ait Salvator, cui plus datum est, plus requiretur ab eo. (*Luc.* xii, 48.) Servus quoque sciens voluntatem domini sui, et non faciens, vapulat plagis multis. (*Ibid.* 47.) — Ad secundum, quod non oportet semper actum malum procedere ex radice culpabili, quia non esset devenire ad primum peccatum ; sed sufficit quod procedit ex radice defectuosa in se, prout defectus dicit quamcumque imperfectionem seu labilitatem ad malum. Nam et in actualibus peccatis frequenter manet dispositio pronitasque ad culpam post gratiæ infusionem ; et quamvis ex illa dispositione sequatur actus culpabilis, non tamen illa in se culpa consistit. Sic licet concupiscentia quæ actus est fomitis, exstet culpabilis, non tamen oportet fomitem ex quo progreditur, manere post Baptismum sub ratione peccati. — Ad tertium patet responsio, quia privatio non aufertur, nisi habitus ei oppositus aut æquivalens seu prævalens rependatur. — Ad quartum, quod non eo-

A dem modo se habet fomes seu concupiscentia ad maculam originalem sicut actus peccati ad maculam actualem. Concupiscentia namque, quamvis ad maculam originalem materialiter se habeat, non tamen est causa ipsius secundum quod in eodem inveniuntur subjecto; sed actus peccati causat maculam actualem : ideo actu illo manente, nequit macula seu reatus ejus auferri. Sed in originali transit et cessat reatus seu macula, manente concupiscentia jam præfata. — Ad quintum, B quod peccatum dicitur dimitti et non imputari, quando reatus seu obligatio ad pœnam æternam aufertur, ut jam dictum est plenius. p. 426 C'.

Attamen de hoc puncto est alia quæstio, seu potius alia pars quæstionis istius, an scilicet originale dimittatur in Baptismo etiam quoad pœnam.

Ad quod Alexander respondet : Gratia Baptismi delet originale peccatum quantum ad culpam, et quantum ad pœnam suffocantem, et non quantum ad pœnam C promoventem : quia ad idem tendunt gratia Baptismi et promovens pœna, id est ad consecutionem æternæ salutis. Additur etiam a quibusdam, quod in Baptismo dimittitur omne peccatum quantum ad pœnam, ut nulla debeatur post Baptismum pro originali : et si qua manet, hoc est ad exercitium bonum. Dimittitur ergo originale in Baptismo quantum ad culpam, et quantum ad dominium concupiscentiæ, quæ est pœna suffocans in præsenti, et quantum ad carentiam visionis Dei, quæ D est pœna in futuro. Sunt demum aliæ pœnæ, ut fames, sitis, mors, concupiscentia, quæ pœnæ remanent ad exercitium salutare : quia reducunt ad memoriam, Deum in tribulationibus invocare in adjutorem, faciuntque cogitare de miseriis incolatus hujus exsilii, ut sic defleat homo sua peccata, seque in cunctis humiliet. Reprimunt etiam concupiscibilem, ne defluat per concupiscentiam : et sic valent ad divinæ et internæ reformationem imaginis. Hæc Alexander.

Consonat Bonaventura in quæstionibus circa textum : Concupiscentia, inquiens, quæ permanet post Baptismum, non est pœna suffocans. Non enim præcludit aditum vitæ, statque simul cum gratia. Et si incitet ad illicita, non tamen prævalet, quoniam subtus nos est appetitus noster, *Gen.* IV, 7. et possumus dominari illius. Hæc pœna est promovens atque materia bonæ exercitationis; quod in libro Judicum significatum videmus, quo legitur, quod filiis Is- *Judic.* III, 4. rael terram promissionis post Jordanis transitum introgressis, reliquit Deus Jebusæos in exercitium, quatenus in ipsis experiretur Israelem, an servaret mandata Domini, an non. Hæc Bonaventura.

Circa hoc Thomas disseruit : Peccatum originale est per se ac primo naturæ infectio, et ex consequenti inficit personam secundum quod dispositio naturæ in personam redundat; atque per hoc duplex pœna originali debetur. Una, in quantum personam inficit, puta carentia beatificæ visionis, quæ est actio quædam pertinens ad personam. Alia pœna ei debetur, prout inficit naturam, sicut necessitas moriendi, rebellio carnis ad spiritum, et consimilia : quæ omnia ex principiis naturæ causantur, totamque speciem consequuntur, nisi miraculose impediantur. Baptismus itaque infectionem originalis mundat secundum quod infectio naturæ in personam redundat : tollitur namque per Baptismum divinæ visionis carentia. Non autem removet infectionem naturæ secundum quod ad naturam refertur per se; sed hoc erit in patria, quando natura nostra perfectæ libertati ac immortalitati restituetur. Hæc Thomas in Scripto. — Concordantque alii, nec in his videtur difficultas consistere, ideo pertranseundum.

## QUÆSTIO II

QUæritur quoque hic, **An fomes seu concupiscentia, et prætactæ pœnalitates ex originali peccato**

**secutæ et post Baptismum manentes, omnibus insint æqualiter.**

Ad quod Thomas respondet : Quum corruptio fomitis sit per se infectio naturæ humanæ, oportet idem esse judicium de ejus intensione seu augmento, et de intensione humanæ naturæ. Natura autem humana consideratur dupliciter : primo, secundum rationem suam specificam, sicque in cunctis hominibus æqualiter invenitur ; secundo, prout naturæ perfectio redundat in individuorum perfectionem, per modum quo ex principiis speciei sequuntur individuorum operationes : sicque unus homo aptior est atque potentior alio ad exercendum operationes naturales, sicut ad ratiocinandum, ad intelligendum. Conformiter de fomitis corruptione dicendum. Qui si consideretur secundum quod per se naturam concernit, sic omnibus inest æqualiter ; et hæc est absoluta consideratio ejus. Nempe quod subtrahatur rectitudo illa quæ universas animæ vires respiciebat ac in unum tenebat, hoc omnibus æqualiter convenit : quia privatio quantum in se est, non recipit magis et minus. Si vero consideretur fomes secundum quod infectio originalis redundat in infectionem personæ, in quantum potentiæ rectitudine sua carentes inclinant in fœdas affectiones turpesque operationes, ita in uno est major corruptio fomitis quam in alio, prout ex naturali complexione seu assuefactione, concupiscibilis aut irascibilis vis unius efficacior atque ferventior est ad suos actus quam alterius. Et juxta hunc modum fomes dicitur minui post Baptismum, secundum quod gratia retardat ac reprimit impetum sensualitatis, in contrarios actus inclinans.

Præterea, si quis instet, quod ex fœditate ardoreque coitus causatur infectio fomitis, quumque fœditas illa et ardor libidinis plus abundent in generatione unius quam alterius, videtur idem dicendum de fomite et ejus corruptione. — Rursus aliæ pœnalitates ex originali secutæ, magis abundant modo quam olim, et in uno A quam alio. Nam ut fertur, communiter homines sunt modo brevioris vitæ ac minoris virtutis quam olim : ergo idem dicendum de fomite.

Respondendum, quod causa inducens peccatum originale, non est actualis delectatio coitus, sed habitualis concupiscentia generantis, quæ non inducit majorem concupiscentiam proli quam fuit in ipso. — Ad aliud respondetur, quod aliæ pœnalitates non sunt magis in homine modo quam antiquitus a tempore diluvii, quum B et David de hominibus sui temporis dicat : Dies annorum nostrorum in ipsis septuaginta anni. *Ps.* LXXXIX, 10. Verumtamen ante diluvium homines vixerunt diutius virtute divina, ad humani generis multiplicationem, et ob alias causas. Mortalitas quoque et passibilitas secundum quod naturam respiciunt, non intenduntur nec remittuntur. Unde mortale, prout est differentia hominis, non suscipit magis et minus, sed solum prout ad consistentiam et operationes individui comparatur. — Hæc Thomas C in Scripto.

Hinc quoque in prima secundæ, quæstione octogesima secunda : In originali (inquit) peccato sunt duo. art. 4. Unum est defectus originalis justitiæ ; aliud, relatio ejusdem defectus ad peccatum primi parentis, a quo per originem vitiatam deducitur. Quantum ad primum, non suscipit magis et minus, quum totum donum originalis justitiæ sit sublatum. Privationes autem quæ totaliter aliquid privant, ut tenebræ et mors, nequaquam magis et minus recipiunt. Si- D militer nec secundo modo, quia æqualiter omnes relationem habent ad vitiatam originem, ex qua peccatum originale rationem accipit culpæ : relationes namque non suscipiunt magis et minus. Hinc originale non est magis in uno quam alio. Hæc idem in Summa.

Circa hæc quærit Petrus, utrum fœditas carnis in Baptismo auferatur. Respondet : Peccatum originale corrumpit personam atque naturam, quia utrique aufert justitiam originalem. Gratia vero infusa perti-

net ad personam, non ad naturam : non [A] enim potest cum natura transfundi : ideo sanat personam, non naturam. Sicque sanat fœditatem animæ et carnis quantum ad corruptionem personæ, non quoad corruptionem naturæ. Unde sanat personam cui confertur in se absolute, non in quantum alterius est origo. Hæc Petrus.

Porro Richardus videtur parumper a præhabitis dissentire, dicendo : Aliqui dicunt, quod causa originalis peccati, quæ est in carne, per Baptismum destruitur quoad hoc quod in eadem persona nequit [B] amplius peccatum originale causare; non tamen sic, quin possit illud causare in prole. Quod non videtur sufficienter prolatum. Adhuc enim restat quærendum, cur caro hæc, si manet infecta, non valet causare originale peccatum in anima sibi conjuncta, quum tamen caro ab ea genita causabit illud in anima sibi jungenda. Hinc mihi videtur dicendum, quod quum originale peccatum sit formaliter carentia originalis justitiæ debitæ, nihil ad plenum est causa originalis peccati, nisi sit causa [C] carentiæ illius originalis justitiæ, præsupposito debito habendi eamdem. Quamvis enim debitum illud secundum se non sit peccatum, nec pars peccati, quum sit res aliqua, et a Deo; attamen carentia originalis justitiæ non est peccatum, nisi præsupposito debito illo. Infectio demum quæ est in carne, etsi sit causa carentiæ originalis justitiæ in anima, non tamen est causa debiti eam habendi, sed illa justitia quæ fuit data Adæ, imo potius toti naturæ in Adam. Caro ergo infecta causare origi- [D] nalem culpam non valet in persona cujus est caro, nisi persona illa sit debitrix originalis justitiæ; et debitum illud remittitur in Baptismate : idcirco in anima baptizati, de cetero causari nequit originale peccatum a carne sua infecta. Sed quia hoc debitum non est dimissum non baptizato, ideo caro a baptizato propagata, potest animam sibi conjunctam originali peccato inficere. Hæc Richardus.

p. 386 B. Verum ex præinductis patet ad istud solutio melior; similiter ex quæstione qua infra quæretur, an Deus sit causa concupiscentiæ, quæ remanet post Baptismum. Justitia vero data primo homini, non est proprie causa debiti jam præfati, sed potius institutio Creatoris, seu unitas qua omnes in primo homine unum quodammodo fuimus, ut supra est declaratum. *Cf.* p. 383 A' et s.

Hinc scribit Bonaventura respondendo ad id, utrum originale peccatum deleatur per Baptismum quantum ad causam : Dupliciter, inquiens, contingit loqui de causa originalis peccati. Primo, per respectum unius hominis in se; secundo, per comparationem ejus ad alterum ex ipso propagandum. Primo modo semper deletur causa originalis peccati cum ipso, quia non valet amplius eumdem inficere; non autem secundo modo, quoniam ratione vitiatæ originis et ut est infectio quædam naturæ, transfunditur in prolem, ut jam diffuse expositum est. — Et consonat Alexander; dist. xxx, q. 2. Udalricus quoque in Summa sua, libro quarto.

## QUÆSTIO III

**A**Mplius quæritur, **An fomes seu concupiscentia, vel originalis infectio, sit a Deo.**

Videtur quod non. Primo, quia in se mala sunt, et directe inclinant ad malum. — Secundo, Filius Dei per incarnationem assumpsit quidquid in nobis plantavit, ut tertio libro Damascenus testatur; non autem assumpsit originalem infectionem, fomitem aut concupiscentiam.

In contrarium est, quod omne ens positivum exstat a Deo, et tale est concupiscentia. — Rursus, omnis pœna juste inflicta, est a Deo; sed talis est fomes et concupiscentia ista. — Iterum, anima primo instanti suæ creationis infunditur, et eodem instanti peccato originali inficitur. Quod autem primo suæ creationis instanti sortitur, non nisi a Creatore sortita vide-

*Cf.* dist. III F. tur : præsertim quoniam supra dixit Magister de angelo lapso, quia si primo instanti suæ creationis fuisset malus, a Deo habuisset malitiam. Ergo idem dicendum de anima et ejus infectione.

Ad hoc Bonaventura respondet : De concupiscentia est loqui dupliciter. Primo, ut est pœna, id est, prout est aliquid consecutum et juste inflictum pro originali culpa. Secundo, ut est concupiscentia. Primo modo, ordinem dicit ad culpam : sicque habet causam promerentem, et ordinantem. Meretur etenim homo habere ac sustinere talem rebellionem ex culpa et inobedientia sua. Deus vero ex sua sapientia atque justitia ordinat hoc malum ad aliud præexsistens. Secundo modo, concupiscentia dicit duo, videlicet appetitum, et appetitus excessum. Et appetitus in se quoddam bonum est et a Deo ; excessus vero in appetendo, quamvis videatur esse positio, est tamen magis privatio, et habet causam deficientem magis quam efficientem. Quod enim affectus excedit in temporalium dilectione, venit ex defectu virtutis, qua se inde merito refrenaret : sicut quod membrum paralyticum velocissime movetur ac tremulat, non est ex virtutis motivæ confortatione et incremento, sed potius dissolutione et detrimento. Et per hanc distinctionem objecta solvuntur, et auctoritates Sanctorum, qui sibi invicem repugnare videntur, faciliter concordantur. Hæc Bonaventura in Scripto.

At vero Alexander circa hoc duplicem tangit opinionem : Pœna (inquiens) cujus effectus non est peccatum, ut fames, ægritudo et omnis talis, a Deo est ; pœna vero cujus effectus non est nisi peccatum, ut pronitas ad superbiendum, ad invidendum, non est a Deo : et talis est fomes. Alii dicunt, quod fomes et omnis pœna, in quantum est, et in quantum est agens, est a Deo ; in quantum vero corruptio est, et inclinans ad malum, a diabolo est vel ab homine. Et juxta primam opinionem, dicendum quod *justum* potest respicere ordinationem, sicque omnis pœna secundum quod justa est, id est ordinata, a Deo est ; potest quoque respicere id quod juste ordinatur, et ita non est verum quod omnis pœna juste inflicta, a Deo sit. Hæc Alexander.

Cujus positioni concordare videtur quod ait Albertus ad istud respondendo quæsitum : Fomes consideratur dupliciter. Primo, secundum ordinem ad peccatum originale, ex quo est ut propria sequela ejus ac pœna. Secundo, quoad ordinem ad peccatum sequens, ad quod instigat atque inflammat : et ita est causa mali. Et in istis considerationibus a Deo esse non valet, quoniam Deus causa mali non est ; attamen ordinator est mali, et ordinat illud. Unde ordinatio fomitis hoc modo a Deo est, quod scilicet sit in pœnam peccati præteriti, et in exercitium sanctorum in pugna contra futurum : quia si fomes non esset, non esset contra incontinentiam pugna. Hinc Sancti diversimode de isto loquuntur. Quidam etenim dicunt, quod fomes non sit a Deo ; quidam, quod sit a Deo. Nam ordinatio ejus a Deo est, et ita est justa pœna ordinatione divina inflicta ; tamen secundum se non est a Deo. Hæc Albertus. — Verumtamen de isto infra plenius disseretur, ubi quæretur, an Deus sit causa actionis injustæ. (Summ. th. 2a part. q. 108.)

Concordat Udalricus in Summa sua, libro quinto, affirmans : Infectio culpæ originalis, in quantum culpa, non est a Deo, hoc est, in quantum est deformitas consecuta ex inordinata voluntate primi parentis. Illius enim volitionis iniquæ Deus causa non fuit. In quantum vero est pœna, id est defectus alicujus perfectionis, ita est justa pœna, et est ex Deo, a quo est omne justum. Nec tamen est pœna inflicta, quæ fiat Deo agente, ut est pœna sensus, sed est pœna damni, quæ non fit Deo aliquid perpetrante, sed suam influentiam reprimente. Hæc Udalricus.

His Thomas concordans, addit : Non eodem modo est Deus causa omnis pœnæ. Quædam namque est pœna per inflictionem

alicujus contrarii affligentis vel corrumpentis A; et talis pœna est a Deo agente, a quo omnis actio secundum quod ordinata est, et per consequens passio, sumit principium. Omnis autem pœna, in quantum justa, est ordinata. Quædam vero pœna simpliciter est in ablatione vel defectu consistens, sicut subtractio gratiæ; et hæ pœnæ a Deo sunt, non tanquam agente, sed sicut a non influente, quia in ipso est influere et non influere, et utriusque causa est sua voluntas. — Quum autem arguitur, quod anima eodem instanti quo B creatur, fœdatur; dicendum, quod quamvis creatio et infusio simul sint respectu animæ, attamen differunt : quia creatio dicitur per respectum ad terminum a quo est anima tantum, infusio vero per respectum ad duo, videlicet ad principium a quo anima procedit, et ad materiam quam perficit. Quum itaque dicitur, Anima creatione maculatur, ablativus potest denotare habitudinem alicujus causæ, et sic falsa est : quia creatio animæ non est causa quod maculetur. Anima quippe ex creatione C nil habet quod a Deo non sit. Vel potest concomitantiam designare, sicque vera est : quoniam dum creatur, maculatur. Ex hoc tamen non sequitur, quod Deus auctor sit maculæ. Porro dum dicitur, Anima infusione maculatur, si ablativus designet habitudinem causæ, duplex est : quia vel intelligitur infusio esse maculæ causa ex parte principii a quo, et ita est falsa; vel ex parte termini ad quem, et sic est vera. — Nec simile est de anima et angelo. Angelus namque creatus est non D ut corporis forma, quemadmodum anima : ideo non ille, sed ista potuit ex parte corporis incidere maculam. Per quod alterius patet objecti solutio. Hæc Thomas in Scripto.

At Petrus his consentiens : Omne (ait) peccatum est privatio modi, speciei ac ordinis, secundum Augustinum. Duplex est autem privatio boni : una boni jam habiti, ut cæcitas excæcati; alia boni habendi, ut cæcitas illuminandi. Conformiter duplex est spiritualis privatio, secundum quod duplex est genus peccati, utpote actualis et originalis. Peccatum actuale est privatio boni jam habiti : et quia non potest idem simul haberi et non haberi, idcirco non potest rationalis creatura in primo suæ creationis instanti peccare. Peccatum vero originale est privatio debiti nunquam habiti : ideo potest inesse in primo instanti creationis, non ex creatione aut Creatore, sed corpore cui infunditur anima. Hæc Petrus.

## QUÆSTIO IV

Consequenter quæritur, **An decuit Deum infundere animam rationalem carni infectæ.**

Videtur quod non. Primo, quoniam hoc videtur derogare infinitæ sapientiæ Dei, utpote tam præclarum thesaurum tam fœdo infundere vasculo; item divinæ justitiæ, animam innocentem inficienti et quasi venenosæ unire materiæ; divinæ etiam pietati, immunem scilicet animam tot et tantis calamitatibus implicare. — Secundo, spiritualis infectio pejor et vitabilior est corporali infectione. Quum ergo leprosis consulatur a coitu abstinere, ne infectam generent prolem, apparet quod Deus potius consulere debuerit hominibus a tali copula abstinere, ex qua damnabilis nascitur proles. — Tertio, sapiens actor suum producit effectum juxta exigentiam et congruentiam finis. Quum ergo finis creationis hominum sit æterna felicitas, cujus adeptio per originale impeditur peccatum, videtur quod nequaquam sapientissimum deceat Deum animas unire corporibus ex quorum unitionibus certissime inficiuntur et impediuntur a suæ consecutione salutis. — Quarto, si Deus innoxium poneret in infernum, reputaretur injustum : ergo et pari ratione videtur injustum, quod animam puram conjungit sordido corpori, ex cujus conjunctione incidit in reatum damnationis perpetuæ.

A In contrarium est attestatio fidei christianæ, et ea quæ jam dicentur.

Ad hoc respondet Ægidius in opusculo de Peccato originali : Sunt nonnulli de sua intelligentia præsumentes, ac divina judicia metiri volentes, dicentes bonitatem clementiamque divinam non decere animam corpori infundere maculato. Et quoniam humana ratio non quiescit nisi dictorum ratio assignetur, triplici via ostendo Deum istud decere, juxta quod triplex bonum in rebus consistit, videlicet B bonum universale, speciale, et personale. Prima via hæc est. Ad summam et universalem causam pertinet, principaliter procurare, intendere, prosequi bonum universale, quod est decor et complementum universi, ad cujus ornatum et complementum spectat universitas specierum, inter quas species humana est de eminentioribus una : ergo ejus generatio et continuatio non fuit deserenda propter originalis peccati dispendium. Secunda via est, quoniam toti speciei humanæ voluit et potuit C Deus providere contra originalis peccati incommodum, copiosum ac salubre remedium, utpote unigeniti Filii incarnationem, passionem, ac cetera mysteria sacramentaque ejus; atque in Christo exaltavit naturam humanam super omnem penitus creaturam; et de remedio contra originale ab exordio providit hominibus, quibus et multa ac maxima supernaturalia dedit charismata. Tertia via est, quia et originale peccatum est factum diversis personis speciei humanæ occasio amplioris gratiæ ac D salutis, quibus diversa et eminentia dona gratiæ gratum facientis ac gratiæ gratis datæ collata sunt, prout in Epistolis suis tangit Apostolus. (*Rom.* v, 15-21; viii, 32; II *Cor.* ix, 14.) Hinc exclamat Gregorius : O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere redemptorem. Et quamvis multi tantarum non fiant participes gratiarum, hoc ex eorum negligentia contingit et culpa, non ex Redemptoris defectu, qui universos ad suam gratiam multipliciter convocavit. Hæc Ægidius.

In idem redit quod scribit Thomas, dicendo : Sicut bonum gentis divinius est quam bonum unius hominis, sic bonum universi præpollet bono particularis naturæ ac singularis personæ : idcirco defectus in universum redundans, deterior est. Si autem multiplicatio humani generis tolleretur, in totius universi redundaret defectum. — Præterea, ordo iste est naturalis in rebus, ut posteriori sublato, id quod prius est maneat, ut in commento primæ propositionis libri de Causis habetur. Bonitas autem naturalis præexsistit omni bonitati superadditæ, tam acquisitæ, quam gratis collatæ. Hinc subtracta bonitate gratuita originalis justitiæ collata hominibus, cessare non debuit propagatio hominum naturalis, præsertim quum Deo omnipotenti facultas suppeteret recuperandi hujusmodi damnum.

Et per hoc prima instantia solvitur, quia in isto quod Deus naturalia conservavit, et gratuita tam copiose recuperavit, majoraque gratiæ dona largitus est, atque tam mire ac gratiose redemit genus humanum, ipse omnipotentiam, pietatem, justitiam, sapientiam ac misericordiam suam multo præclarius declaravit et communicare dignatus est. — Ad secundum dicendum, quod lepra est incurabilis morbus, originalis vero peccati languorem Deus felicissime sanare et instaurare decreverat. — Ad tertium, quod Deus primo instituit genus humanum prout convenientius fuit eidem; sed quoniam primi parentes illum statum corruperunt, providit Deus de alio modo salutis, nec opus inchoatum debuit omnino omittere, sed misericorditer reparare. Unde et melius fuit animam infundi carni corruptæ, sed reintegrabili, quam prorsus non fieri : sicut et melius esset thesaurum pretiosum collocare in vase immundo quam penitus illum disperdere. — Ad quartum, quod in inferno duplex est pœna, videlicet : pœna sensus, quæ est corruptio et afflictio naturalis boni, ideo esset injustum alicui sine demerito proprio illam pœnam inferri. Alia est pœna

damni, quæ et pro originali peccato infligitur, quæ nihil subtrahit horum quæ naturæ ex propriis principiis suis debentur, sed aliquid supernaturale, ad quod natura fuerat ordinata per donum gratuitum. Hinc injuria nulla fit homini, dum sibi non datur quod suæ naturæ non debetur, ut beatifica visio Dei. — Hæc Thomas in Scripto. Concordant Petrus, Richardus et alii.

Bonaventura quoque : Justitia, inquit, dupliciter sumitur. Primo, pro condecentia divinæ bonitatis. Secundo, pro æquitate in meritorum retributione. Primo modo sumendo justitiam, decuit divinam justitiam unire animam carni infectæ, ne opus creatum et læsum dimitteret irreparatum : nam et hoc decuit Deum ut conservatorem, cujus est opus secundum capacitatem ipsius servare in esse, et aliquid melius providere pro ipso. Sic et summo universorum gubernatori justum et condecens
*Is.* XLII, 3. fuit, calamum conquassatum non prorsus confringere, sed in melius renovare. Si autem justitia secundo modo sumatur, justum non fuit animam quæ adhuc nil boni aut mali commiserat, corpori sic infecto conjungi. — Hæc Bonaventura. Concordant in his Albertus, Udalricus, aliique communiter, nec immorari oportet.

## QUÆSTIO V

**Adhuc quæritur hic, Utrum animæ rationales ex sua creatione habeant æqualitatem in omnibus.**

Videtur quod non. Primo, quia in libro
*Sap.* XII, 10. Sapientiæ fertur de Chananæis, quod naturalis fuit eorum malitia. Econtra in libro
*Ibid.* VIII, 19. eodem quidam fatetur : Puer eram ingeniosus, et sortitus sum animam bonam. Quorumdam ergo animæ naturalem atque ingenitam habent bonitatem, quorumdam vero naturalem innatamque pravitatem. — Secundo, quidam in naturalibus sunt multo elegantiores quam alii, utpote magis ingeniosi ac indolis melioris, et hoc ab exordio ipsis innatum est.

In oppositum est, quod universæ animæ rationales ejusdem sunt speciei; species vero rerum in indivisibili consistunt.

Ad hoc Thomas respondet : Quidam in angelis et animabus posuerunt materiam, et hi forsan aliquo modo possent salvare differentiam animarum in dignitate. Et hujus opinionis videtur fuisse Magister, *Cf.* p. 421 I.
dicendo quod eo modo differentia sit in animabus sicut in angelis. Sed quoniam supra probatum est, neque in angelis ne- *Cf.* t. XXI, p. 186 A et s.
que in animabus materiam esse, non potest inter animas rationales esse distinctio penes dignitatem naturæ, aut secundum gradus essentialis perfectionis : imo omnes secundum se nude et absolute consideratæ, in natura sunt pares atque æqualis perfectionis. Diversitas vero et gradus eminentiæ, quibus quædam quibusdam in naturalibus eminentiores censentur, venit ex diversa corporis dispositione. Unde (secundum Philosophum) molles carne apti sunt mente. Quod enim in aliquo recipitur, recipitur in illo secundum modum et dispositionem recipientis. Hæc Thomas in Scripto; secundum quem de isto supra dist. I, q. 9.
plenius est tractatum.

At vero Petrus circa hæc aliter sentire videtur, dicendo : Sicut Magister hic dicit, quemadmodum est diversitas attributorum, id est naturalium donorum in angelis, ita in animabus, quoniam erimus similes angelis Dei in cœlo. Hinc sicut in *Matth.* XXII, 30.
angelis inæqualis est aptitudo naturæ ad gloriam, ita videtur esse in nobis. Unde vero inæqualitas hæc veniat, diversi diversimode tradunt. Nam aliqui dicunt, quod animæ rationales habent quasi spiritualem materiam ex qua sunt, et secundum quod plus vel minus de tali habent materia, secundum hoc sunt subtilioris naturæ, vel minus subtiles. Alii dicunt, quod non habent materiam nisi in qua sunt, utpote corpus; et hi dicunt, quod secundum diversitatem corporum provenit a Deo diver-

sitas animarum, quoniam nobiliori perfe- A
ctibili nobilior semper perfectio infunditur ac debetur. Horum primum verius esse videtur, quia frequenter in corpore fragiliori melior anima invenitur. — Quumque objicitur, quod differentia formalis diversificat speciem; respondendum, quod duplex differentia formarum est. Una formalis, secundum principia formalia, et hæc diversificat speciem. Alia materialis, secundum diversitatem materiæ, et hæc non diversificat speciem. Prima est differentia formæ secundum essentiam, secunda vero B
penes esse quod in materia habet. Hæc Petrus.

Denique, huic opinioni consentit Richardus, et eam magis explanat, dicendo : Sive animæ rationales habeant materiam sive non, credo quod aliquæ sint aliis nobiliores ex creatione, non solum in gratiis supernaturalibus gratis datis, sed item in naturalibus donis. Constat nempe in anima esse principium quoddam passivum sive possibile, seu quod est, etiam si materia careat, per quod potest a Deo diver- C
simode transmutari. Videmus autem in duobus individuis ejusdem speciei, quod quamvis essentia materiæ non sit in uno nobilior quam in alio, tamen quoniam aliter passa est ab agente in uno quam in altero, causantur per naturam materiæ, diversæ proprietates naturales in individuis ejusdem speciei, ut in masculo patet et femina, et in hominibus diversarum complexionum. Ergo a simili, quamvis animæ similes sint in essentia, attamen ratione sui possibilis diversimode transmutatæ si- D
ve dispositæ a creante, possunt in eis causari proprietates diversæ, naturales individuis unius speciei. Nam quamvis sint supernaturaliter et voluntarie datæ, tamen in quantum sunt inseparabiles ab anima illa, et concordantes ejus naturæ, nec elevantes eam supra speciem suam, sunt illi animæ quodammodo naturales. — Hæc Richardus, qui de his multa conscribit quæ non videntur philosophiæ Aristotelis consona.

Verumtamen Bonaventura quoque videtur huic opinioni plus consentire : Quæritur, inquiens, utrum subtilitas ingenii et habilitas memorandi veniat ex parte corporis, an ex parte animæ. Et quod ex parte animæ, videtur sentire Magister. Quod vero ex parte corporis : quoniam anima, quæ secundum se et per se non variatur per tempora, modo dementior est, modo ad intelligendum acutior : quod non videtur posse esse, nisi ex varia corporis dispositione. Dicendum, quod dictum Magistri satis probabile est. Et quod animæ dicuntur consistere pares, non intelligitur per privationem ordinis naturalium in præcellentia, sed quantum ad privationem ordinis in dominio et servitute. Quumque corpus sit propter animam, non econtra, excellentia ista in naturalibus ex parte animæ venit : non ratione principii ex quo, quum sit ex nihilo, sed ratione principii a quo, hoc est a sapientia Conditoris, omnia secundum congruum ordinem producentis.

Nihilo minus dispositio corporis multum confert ad exercitium habilitatum illarum, quamvis principalis causa non sit diversitatis habilitatum illarum : præsertim quia videmus frequenter homines pejoris complexionis esse ingeniosiores. Unde quum videamus quosdam ad metaphysica, quosdam ad physica, quosdam ad mathematica aptiores : si ratio horum quæratur, respondebit theologus hoc esse ex distributione donorum Dei, quæ omnia gratiæ appellantur a Sanctis. Philosophus autem diceret hoc esse ex varia corporis dispositione. Et uterque diceret bene, sed theologus melius, utpote principaliorem causam assignans. Unde Philosophus libro de Animalibus, assignando causas dispositionis membrorum, ubi non invenit causam principalem ex parte naturæ, recurrit ad dispositionem conditricis sapientiæ. — Hæc Bonaventura.

Porro Durandus positionem sequitur S. Thomæ : Æqualitas, dicens, seu inæqualitas animarum potest attendi primo quo-

ad perfectiones gratuitas, et sic non sunt A ex creatione seu ab origine æquales, quum animæ primorum parentum in originali justitia sint creatæ, et anima Christi in summa perfectione gratiæ et gloriæ. Secundo, quantum ad perfectiones naturales, et hoc dupliciter. Primo enim est quæstio, an animæ quoad suas essentias sint inæquales. Et videtur quod non, quum forma substantialis non recipiat magis et minus. Secundo, an quantum ad suas potentias seu naturales proprietates, et sic rursus est distinguendum. Nam quædam B sunt proprietates seu vires communes toti composito, ut potentiæ vegetativæ ac sensitivæ, quædam sunt propriæ ipsi animæ, ut potentiæ inorganicæ. Potentiæ illæ communes toti composito, nobiliores et perfectiores sunt in uno quam in altero ejusdem speciei supposito, ex diversa dispositione subjecti seu organi. De potentiis autem inorganicis, ut sunt intellectus et voluntas, major est difficultas, quia immediate respiciunt essentiam animæ, ex qua fluunt et cui insunt. Et ita ex parte C animæ non potest esse inæqualitas virium harum in diversis individuis speciei ejusdem; nec etiam ex parte creantis, qui quamvis animabus ejusdem speciei et in essentia æqualibus posset concreare seu dare inæquales proprietates seu vires, non tamen hoc agit, quia secundum Augustinum, in rerum creatione non quæritur quid Deus possit, sed quid competat rerum naturis. Hinc inæqualitas virium inorganicarum contingit ex varia corporis dispositione. Nam corpore et sensitivis po- D tentiis utuntur ut instrumentis. Hæc Durandus.

Hinc secundum Albertum, qui abundant in bonitate sensus communis, aptiores exstant ad physicam; qui in bonitate imaginativæ, ad mathematicam; qui autem in bonitate cogitativæ, ad metaphysicam. Videmus quoque quod in infantulis et obsessis ac naturaliter stolidis usus rationis totaliter impeditur ob corporis indispositionem.

## QUÆSTIO VI

**RUrsus quæritur, Si sola Eva peccasset, utrum originale peccatum seu aliud quid transfusum fuisset.**

Videtur quod sic. Primo, quia in Ecclesiastico scriptum est : A muliere initium peccati factum est, et per illam omnes morimur. *Eccli.* xxv, 33. — Secundo, mater ministrat substantiam seu materiam carnis : ergo ad minus defectus ac pœnæ carnis transfunderentur. — Tertio, a vase corrupto corrumpitur contentum in eo. Eva autem fuit vas primum totius sobolis propagatæ.

In oppositum est illud Apostoli ad Romanos : Per unum hominem peccatum *Rom.* v, 12. in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.

Ad hoc Albertus respondet : Hæc quæ- Summ. th. 2a part. q. 107. stio soluta est ab Anselmo, dicente : Si Eva sola peccasset, peccatum ut personale in ea sola mansisset, et Deus de corpore Adæ aliam feminam produxisset, per quam commixtione mediante cum Adam, propositum Dei de hominum multiplicatione perficeretur. Verum antiqui doctores Præpositivus et Guillelmus Antisiodorensis dixerunt, quod si sola Eva peccasset, et Adam post peccatum ejus per eam generasset, pœnam corporeæ fœditatis transfudisset, non peccatum originale. Sed dictum Anselmi probabilius mihi videtur, propter verbum Augustini, dicentis : Divinæ justitiæ non congruit, quod eos teneat pœna quos ad pœnam non obligat culpa. Hinc videretur injustum quod a matre reciperent fœditatem pœnalem qui non accipiunt culpam. Hæc Albertus.

At vero circa hoc aliter Thomas (in prima secundæ, quæstione octogesima prima) sensisse videtur : Peccatum, dicens, art. 5. originale a primo parente traducitur in quantum ipse movet ad generationem natorum, ita quod si materialiter tantum

quis ex carne generaretur humana, non A contraheret originale peccatum. Quumque secundum philosophos, principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat : hinc peccatum originale non contrahitur a matre, sed patre. Et secundum hoc, si Adam non peccante, Eva peccasset, filii peccatum originale non contraherent. Econtrario autem esset, si Adam peccasset, et non Eva. — Verumtamen quibusdam videtur, quod Eva peccante, si Adam non peccasset, filii fuissent immunes a culpa originali, contrahe- B rent tamen necessitatem moriendi, aliasque passibilitates et pœnalitates provenientes ex parte materiæ quam mater ministrat : habuissent, inquam, illas non sub ratione pœnæ, sed ut quosdam naturales defectus. Quod non videtur conveniens. Immortalitas enim et impassibilitas primi status non erant ex conditione naturæ, sed ex dono originalis justitiæ, per quam corpus subdebatur animæ quamdiu anima fuisset Deo subjecta; defectus autem originalis justitiæ est originale peccatum. Si ergo C Adam non peccante, peccatum originale non transfunderetur in posteros propter peccatum Evæ, manifestum est quod in filiis non fuisset defectus originalis justitiæ : ergo nec passibilitas, neque necessitas moriendi. Hæc Thomas.

Ad auctoritatem vero Ecclesiastici respondet Albertus, a muliere fuisse initium peccati personalis, sed non originalis in natura. — Secundum objectum solutum est. — Ad tertium respondetur, quod Eva nunquam fuit vas in quo unquam simul fuerit tota natura humana, in quam serpit originale peccatum; sed Adam fuit vas tale, in cujus lumbis omnes homines erant secundum corpulentam substantiam. Præterea uterus mulieris extrinsecum vas est ad parvulum; semen vero viri, formans intrinsecum : ideo corruptio seminis viri serpit in parvulum, non corruptio uteri matris. Hæc Albertus. Attamen opinionem illam Antisiodorensis et Præpositivi plurimi tenent.

Insuper quidam hic quærunt, an Deus animas quas creat quotidie, faciat bonas vel malas, mundas aut immundas, justas aut injustas. Ad quod breviter respondetur, quod facit eas bonas bonitate naturali, non morali. Similiter creat mundas, immaculatas, seu sine labe peccati, prout ab ipso egrediuntur; non autem facit justas, nec tamen injustas, nisi injustum pure negative sumatur.

# DISTINCTIO XXXIII

### A. *An peccata omnium præcedentium patrum parvuli originaliter trahant, ut peccatum Adæ.*

PRÆDICTIS adjiciendum videtur, an peccata præcedentium patrum ad parvulos transeant, sicut illud primi hominis delictum in omnes carnaliter genitos diximus redundasse; et si peccata parentum transeunt in parvulos, utrum omnium qui fuerunt ab Adam usque ad ipsos, an aliquorum et non omnium. Hugo, de Sacram. lib. I, p. VII, c. 38.

### B. *Quid super hoc Augustinus in Enchiridio dicere videtur.*

De hoc Augustinus in Enchiridio ambigue disserit. Videtur enim approbare, peccata parentum præcedentium imputari parvulis, non omnium tamen qui fuerunt Aug. Enchirid. c. 46, 47.

ab Adam, ne importabili et nimia sarcina in pœna æterna gravarentur parvuli, sed tantum eorum parentum qui eos a quarta generatione præcesserunt. Quod confirmat *Exod.* xx, 5. illis verbis quibus in Exodo Dominus ait : Ego sum Deus visitans iniquitates patrum usque in tertiam et quartam generationem ; quasi peccata parentum proximorum tantum parvulis imputentur, et non alia : quod est per moderationem divinæ miserationis.

### C. *Eorum ponit documenta qui dicunt transire in parvulos parentum delicta.*

Et quod non illud solum primi hominis delictum parvulos teneat, sed etiam alia, Aug. Enchirid. c. 46. illi quibus ita videtur, ex eo confirmant, quod etiam parvuli, non modo majores, dicuntur baptizari in remissionem peccatorum, per pluralem numerum, non per singularem, in remissionem peccati. Et David de legitimo matrimonio procreatus, *Ps.* L, 7. dicit : In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea. Non dicit, In iniquitate vel peccato. Unde putant non tantum illud unum peccatum originale, sed etiam plura quæ in peccato Adæ reperiri possunt, et alia parentum peccata parvulis imputari.

### D. *Quod in illo uno primo peccato plura reperiuntur.*

Quod vero in actuali peccato Adæ plura notari valeant peccata, Augustinus Aug. op. cit. c. 45. in Enchiridio insinuat : Possunt (inquit) intelligi plura peccata in una transgressione Adæ, si in sua quasi membra dividatur. Nam et superbia est illic, quia homo in sua potius esse quam Dei potestate dilexit; et sacrilegium, quia Deo non credidit; et homicidium, quia se in mortem præcipitavit; et fornicatio spiritualis, quia integritas mentis humanæ serpentina suasione corrupta est; et furtum, quia cibus prohibitus usurpatus est; et avaritia, quia plus quam sufficere illi debuit appetivit; et si quid aliud in hoc uno peccato inveniri potest. — Deinde de parentum præcedentium peccatis, utrum parvulis imputentur, magis opinando quam asserendo disceptat, ita Ibid. c. 46. inquiens : Parentum peccatis parvulos obligari, non solum primorum hominum, sed etiam suorum de quibus ipsi nati sunt, non improbabiliter dicitur. Illa quippe divina *Deut.* v, 9. sententia, Reddam peccata patrum in filios, tenet eos ante regenerationem usque *Ps.* L, 7. adeo, ut etiam de legitimo matrimonio procreatus, dicat : In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea. Non dixit, In iniquitate vel in peccato, quum et hoc recte dici posset, sed iniquitates et peccata dicere maluit : quia et in illo uno quod in omnes homines pertransiit, atque tam magnum est ut eo mutaretur humana natura, reperiuntur (sicut supra disserui) plura peccata; et alia parentum, Aug. op. cit. c. 47. quæ non ita possunt mutare naturam, reatu obligant filios, nisi gratia Dei subveniat. Sed de peccatis aliorum parentum, quibus ab ipso Adam usque ad patrem suum pro generationibus * suis quisque succedit, non immerito disceptari potest, utrum

* *alias* progeneratoribus

omnium malis actibus et multiplicatis delictis originalibus qui nascitur implicetur, ut tanto pejus quanto posterius quisque nascatur; an propterea Deus in tertiam et quartam generationem de peccatis parentum posteris eorum comminetur, quia iram suam quantum ad progeneratorum culpas non extendit ulterius, moderatione miserationis suæ, ne illi quibus regenerationis gratia non confertur, nimia sarcina in ipsa æterna damnatione premerentur, si cogerentur ab ipso initio generis humani omnium præcedentium parentum suorum originaliter peccata contrahere et pœnas pro eis debitas pendere. An aliquid aliud de re tanta, Scripturis sanctis diligentius perscrutatis ac tractatis, valeat vel non valeat reperiri, temere affirmare non audeo. Ecce perspicuum fit lectori, Augustinum superiora dixisse, non asserendo, sed diversorum opiniones referendo.

### E. *Ostendit Augustinum sibi fore contrarium, si id sentiret.*

Alioqui sibi ipsi contradicere ostenderetur, qui in eodem libro, omnium mitissimam dicit esse pœnam parvulorum, qui originali tantum tenentur peccato, his verbis : Mitissima sane pœna eorum erit, qui præter peccatum quod originale contraxerunt, nullum insuper addiderunt; et in ceteris, qui addiderunt, tanto quisque ibi tolerabiliorem habebit damnationem, quanto hic minorem habuit iniquitatem. Ecce hic aperte dicit, parvulorum pœnam omnium aliarum pœnarum esse levissimam. Quod si est, non ergo peccatis patrum præcedentium obligantur nisi Adæ. Si enim pro peccatis parentum actualibus æternaliter punirentur, et pro suo originali, non jam minus, sed forte magis quam ipsorum parentes punirentur. Non ergo pro peccatis parentum actualibus, nec etiam pro actualibus primi parentis, sed pro originali, quod a parentibus trahitur, parvuli damnabuntur, pro eo nullam aliam ignis materialis vel conscientiæ vermis pœnam sensuri, nisi quod Dei visione carebunt in perpetuum. Uno ergo, et non pluribus peccatis, parvuli obligati sunt. Unde etiam ea quibus illa opinio muniri videtur, scilicet quod peccata et iniquitates in parvulis aliquando Scriptura esse significat, utens plurali numero, ita determinat Augustinus in eodem libro : Quia in Scriptura per singularem numerum pluralis numerus sæpe significari solet, ut ibi : Ora ergo ad Deum, ut auferat a nobis serpentem. Non ait, Serpentes, quos patiebatur populus. Et econverso per pluralem significatur singularis numerus, ut in Evangelio : Mortui sunt enim qui quærebant animam pueri. Non ait, Mortuus est, quum loqueretur de Herode. Et in Exodo : Fecerunt deos aureos, quum unum fecerunt vitulum, de quo dixerunt : Isti sunt dii tui, Israel. Ita et illud originale unum plurali numero significatur, quum dicimus parvulos in peccatorum remissionem baptizari, et in peccatis vel iniquitatibus concipi.

Aug. Enchirid. c. 93.

Ibid. c. 44.

*Num.* XXI, 7.

*Matth.* II, 20.

*Exod.* XXXII, 31, 4.

### F. *An actuale peccatum Adæ sit gravius ceteris.*

Hic quæri solet, utrum peccatum Adæ transgressionis, ex quo processit originale, et in quo plura superius notata sunt peccata, gravius fuerit ceteris peccatis.

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 10.

Quibusdam ita esse videtur, quia illud peccatum totam humanam naturam mutavit, sicut Augustinus dicit in Enchiridio : Illud unum peccatum in loco et habitu tantæ felicitatis admissum, tam magnum est, ut in uno homine originaliter, et ut ita dixerim, radicaliter totum genus humanum damnaretur. Idem in libro de Civitate Dei : Tanto majori injustitia violatum est illud mandatum, quanto faciliori poterat observantia custodiri. Nondum enim ipsi voluntati cupiditas resistebat, quod de pœna transgressionis postea secutum est. — His aliisque utuntur auctoritatibus, qui illud peccatum ceteris aliorum hominum peccatis gravius esse dicunt. Quod etiam ratione ostendere laborant, hoc modo : Magis nocuit illud peccatum quam aliquod aliorum, quia totum humanum genus vitiavit, ac morti utrique subdidit : quod nullo alio peccato factum est. Majorem ergo effectum mali habuit illud peccatum quam aliquod aliud.

Aug. Enchirid. c. 48.

Id. de Civit. Dei, lib. XIV, c. 12.

G. *Responsio contra illos, ubi alia peccata ostenduntur illo majora.*

Ad quod dici potest, quia licet illud peccatum humanam naturam mutaverit in necessitatem mortis, et in totum genus humanum reatum diffuderit ; non est tamen putandum gravius fuisse peccato in Spiritum Sanctum, quod neque hic neque in futuro, ut Veritas ait, dimittitur. Quod vero totam humanam naturam corrupit, non ideo est quia gravius fuit cunctis aliis peccatis, sed quia ab homine commissum est quando in uno homine tota humana natura consistebat, et ideo tota in eo corrupta est ; majoremque effectum mali intulit quantum ad multiplices defectus qui ex eo manaverunt, sed non quantum ad pœnam æternam, quam graviorem non meruit quam plures postea meruerunt per alia peccata : imo alios graviorem promeruisse credimus iram, quam Adam meruerit.

*Matth.* XII, 32.

H. *An illud peccatum sit primis dimissum parentibus.*

Si vero quæritur, an illud peccatum fuerit dimissum primis parentibus ; dicimus eos per pœnitentiam veniam consecutos. Unde Augustinus in libro de Baptismo parvulorum ait : Sicut illi primi parentes postea juste vivendo creduntur per Domini sanguinem ab extremo liberati supplicio, non tamen in illa vita meruerunt ad paradisum revocari ; sic et caro peccati, etiam remissis peccatis, si homo in ea juste vixerit, non continuo meretur eam mortem non perpeti quam traxit de propagine peccati.

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 10. Aug. de Peccat. meritis, lib. II, n. 55.

I. *Quod peccata parentum visitantur in filios, et quod non sunt adversa quæ Deus dicit in Exodo et in Ezechiele.*

Et licet peccatis parentum, nisi Adæ, parvuli non obligentur, non est tamen diffitendum peccata parentum in filios redundare, sicut Dominus in Exodo ad

Hugo, op. cit. c. 13.

Moysen ait : Ego sum Deus fortis, zelotes, visitans iniquitates patrum in filios *Exod.* xx, 5.
usque in tertiam et quartam generationem his qui oderunt me. His verbis aperte insinuatur, quod Deus reddit peccata patrum super filios tertios et quartos. Huic autem videtur adversari quod Dominus ait in Ezechiele : Quid est quod inter vos *Ezech.* xviii, 2-4, 20.
parabolam vertitis in proverbium istud, dicentes : Patres comederunt uvam acerbam, et dentes filiorum obstupescunt? Vivo ego, dicit Dominus, si erit vobis ultra parabola hæc in proverbium in Israel. Ecce omnes animæ meæ sunt; ut anima patris, ita et anima filii mea est; et anima quæ peccaverit, ipsa morietur. Filius non portabit iniquitatem patris, et pater non portabit iniquitatem filii ; justitia justi super eum erit, et impietas impii erit super eum. His verbis videtur Deus corrigere per Prophetam quod male dixerit in lege. Si enim peccata patrum reddit in tertiam et quartam generationem, injustitia videtur Dei esse, ut alius peccet, et alius puniatur. Quomodo enim justum est alium peccare, et alium peccata luere ?

K. *Determinatio, præmissarum auctoritatum convenientiam ostendens.*

Sed ut ait Hieronymus, ne lex et Prophetæ, id est Exodus et Ezechiel, imo ipse Hier. in Ezech. lib. vi.
Deus, qui et hic et ibi locutus est, in sententia discrepare videantur, attendamus finem illius auctoritatis Exodi. Dicto enim, Reddam iniquitates patrum in filios, addit : His qui oderunt me. Per quod evidenter ostendit, non ideo puniri filios quia peccaverunt patres, sed quia eis similes quodam hereditario malo Deum oderunt. Illud ergo quod in Exodo Dominus dicit, sicut Hieronymus tradit, non id sonat quod multi æstimant; nec est simile huic proverbio : Patres comederunt uvam acerbam, etc. Illud enim Exodi Hieronymus super Ezechielem, et Augustinus super Aug. in ps. 108, n. 15.
Psalmum, Deus, laudem meam ne tacueris, de filiis peccata patrum imitantibus *Ps.* cviii.
accipiendum censent : super quos dicitur Deus reddere peccata patrum, quia punit eos, eo quod imitantur peccata patrum, non quia patres peccaverunt. Non itaque corrigit Deus in Propheta quod ante dixerat in lege, sed quomodo intelligendum sit, aperit. Unde et illos qui prave intelligebant, arguit, qui dicebant : Patres comederunt, etc.

L. *Quare dixerit, In tertiam et quartam generationem, et quare patres tantum commemoravit.*

Verumtamen, si de imitatoribus malorum illud accipitur, quare tertiam et quar- Hugo, Summa Sent. tract. iii, c. 10.
tam generationem tantum commemoravit, quum in qualibet generatione rei teneantur qui peccata patrum imitantur; et quare patres commemoravit, quum et illi omnes mali sint qui quorumlibet malorum peccata imitantur? Sed ideo patres specialiter nominavit, quia maxime patres filii imitari solent, quos præcipue diligunt; et tertiam et quartam generationem ideo commemoravit, quia solent parentes interdum tamdiu vivere, donec filios tertios et quartos habeant : qui patrum iniquitates viden-

tes, eorum impietatis heredes per imitationem efficiuntur. Secundum hunc modum recte intelligitur ad litteram quod in Exodo dicitur.

M. *Quomodo illud Exodi intelligi debeat secundum mysterium.*

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 13. Hier. in Ezech. lib. VI.

Quod etiam mystice intelligendum esse ostenditur, ex eo quod parabola dicitur. Si enim parabola est, ut ait Hieronymus, aliud verbis sonat, aliud sensu continet. Unde aliqui ita edisserunt : Patrem in nobis esse dicunt levem punctum sensuum, scilicet primum motum suggestionis vel cogitationis; filium vero, si cogitatio conceperit peccatum : in quo notatur consensus et delectatio mulieris; nepotem, si quod cogitaveris atque conceperis, opere compleveris vel complere decreveris : in quo notatur consensus viri sive patratio peccati; pronepotem autem, si non solum feceris, sed in eo glorieris, et hæc est quarta generatio : non quia tres præcesserint, sed quarta dicitur quia quarto loco a primo motu, qui est quasi pater, enumeratur. Deus ergo primos et secundos stimulos cogitationum, quos Græci προπάθειας vocant, sine quibus nullus hominum esse potest, non puniet æternaliter; sed si cogitata quis facere decreverit, et quæ fecit corrigere noluerit : quæ sunt mortalia peccata, et tertia et quarta generatio.

N. *Per quid probatur, quod primus motus non puniatur æternaliter.*

Hugo, ibid. Hier. ibid.

Ad probandum vero, ut ait Hieronymus, quod primus pulsus cogitationis non puniatur æternaliter a Deo, illud de Genesi afferendum est. Cham enim peccavit irridens nuditatem patris, et sententiam non ipse, sed filius ejus Chanaan accepit: *Gen.* IX, 25. Maledictus Chanaan, servus erit fratrum suorum. Quæ enim justitia est, ut pater peccaverit, et filius punitus sit? Sed in mysterio illud dictum est.

## SUMMA
### DISTINCTIONIS TRICESIMÆ TERTIÆ

PRÆHABITA distinctione tractatum est, utrum et qualiter originale peccatum in Baptismate deleatur : jam investigatur, an etiam actualia proximorum parentum peccata una cum originali transfundantur in prolem. Et circa hoc inducit atque exponit B. Augustini responsionem. Quocirca ostendit, quod in primo Adæ peccato fuerunt plures vitiorum deformitates. Deinde circa expositionem responsionis Augustini tractat de pœna soli originali peccato debita ac reddenda. Consequenter inquirit, A an primum Adæ peccatum fuit gravissimum. Quocirca duas ponit opiniones, verioremque eligit ac confirmat. Ostendit quoque primos pœnituisse parentes. Post hæc redit ad primam quæstionem, elucidando qualiter peccata parentum puniantur in filiis eisve imputentur. Et circa hoc ponit verum intellectum auctoritatum Scripturæ quas allegavit.

B

## QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **Utrum peccata proximorum parentum, imo et propinquorum progenitorum, juste**

**imputentur divinitus posteris, et puniantur in posteris ipsis.**

A

Videtur quod sic. Primo, quoniam in Exodo Dominus protestatur : Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios usque in tertiam et quartam generationem. *Exod.* xx, 5. Rursus, Moyses loquitur Deo : Dominator Domine, qui reddis iniquitatem patrum filiis ac nepotibus in tertiam et quartam generationem. *Ibid.* xxxiv, 6, 7. Idem habetur apud Jeremiam. *Jer.* xxxii, 18; *Thren.* v, 7. — Secundo, causa remotiva non operatur in causatum nisi per causas secundas et proximas : ergo nec originale peccatum derivatur in posteros, nisi per actualia proximorum ac propinquorum peccata parentum.

B

In oppositum sunt auctoritates Scripturæ, ut quod per Ezechielem Dominus ait : Filius non portabit iniquitatem patris. *Ezech.* xviii, 20.

Ad hoc Alexander respondet : Originale peccatum non transmittitur nisi a primis parentibus, nec proximorum aut intermediorum parentum peccata in posteros transferuntur, alioqui quanto filii essent posteriores, tanto essent miserabiliores, iniquiores, ac magis damnabiles. Præterea, quum in Exodo dicitur, Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, *Exod* xx, 5. additur terminus per hæc verba : Usque in tertiam et quartam generationem. Ergo ex peccatis aliorum parentum non contrahitur peccati corruptio, quamvis contrahatur aliqua pœna, juxta illud Jeremiæ in Threnis : Patres nostri peccaverunt, et non sunt, et nos iniquitates eorum portavimus. *Thren.* v, 7. Anselmus quoque libro de Conceptu virginali : Proximorum (inquit) parentum peccata ad originale arbitror non pertinere. Si enim Adam nequivisset ad eos quos generaturus erat, originalem justitiam producere, nequaquam potuisset eis injustitiam originalem transmittere ; quumque nullus post Adam valeat posteris originalem communicare justitiam, patet quod nec originale peccatum. Quod si dicatur, quod originale peccatum augetur in posteris a parentibus proximis, hoc stare non valet. Nam ubi nulla justitia est, nulla potest auferri, et ubi nulla potest auferri, nulla potest injustitia addi, saltem originalis, quæ non est nisi carentia justitiæ debitæ.

C

Ad auctoritates ergo dicendum, quod intelliguntur de visitatione iniquitatum in prole quantum ad pœnas nonnullas, præsertim in prole peccata parentum sectante. Propter quod Dominus addit in Exodo : His qui oderunt me. *Exod.* xx, 5; *Deut.* v, 9. Sic vero non est in originali peccato, quod posteri contrahunt quamvis paterni sceleris non exsistant imitatores. Unde super illud ad Romanos quinto, Sicut per unum hominem, *Rom.* v, 12. asserit Augustinus : Quemadmodum Christus præter imitationis exemplum, dat occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit et parvulis ; ita et Adam præter imitationis exemplum, occulta tabe carnalis concupiscentiæ tabificavit in se omnes ex sua stirpe gignendos. Denique, quoniam primi parentes poterant posteris suis originalem conservare justitiam, quod alii parentes non poterant, ideo ipsi soli poterant posteris transmittere culpam originalem. Nec queunt proximi parentes in sobole sua originale peccatum augere; sed quod effectus ex illa corruptione celerius eliciatur, suis possunt demeritis procurare. — Hæc Alexander, cujus responsio ex sequentibus fiet evidentior. Hæc namque materia difficilis est.

D

Circa quam scribit Doctor devotus : Peccata parentum transire ad prolem intelligi potest tripliciter, utpote punitione, imitatione, transfusione. Punitio autem est duplex : videlicet temporalis et æternalis. Punitione æterna non transit ita, ut quis damnetur pro solo parentis peccato. Unde Anselmus libro de Conceptu virginali : Parvuli, ait, non damnantur pro culpa Adæ tantummodo, sed pro propria culpa, quamvis non agendo sed contrahendo habeant eam. Punitione autem temporali pater punitur in filio, sicut Scriptura ostendit atque videmus. *Exod.* xx, 5; III *Reg.* xiv, 10. Unde transit peccatum parentis in prolem, sive volentem sive nolentem, et hoc est de severitate divinæ

justitiæ. Imitatione demum transit peccatum diaboli in genus humanum, peccatumque Adæ in posteros, et peccata proximorum parentum in filios frequenter; sed ista transitio non est nisi in volentes. Transfusione vero transit originale peccatum in posteritatem, quia in Adam tota natura obligabatur ad originalem justitiam. Filii autem in proximis parentibus ita non obligantur nova obligatione ad æquitatem ; quibus tamen quandoque meritis parentum suorum multa desuper beneficia condonantur, sicut et illorum demeritis interdum temporalia incommoda proveniunt proli. Hinc libro de Conceptu virginali fatetur Anselmus : Non nego, propter merita bona parentum filiis multa et magna beneficia animæ corporisque conferri ; propter peccata quoque parentum filios ac nepotes usque in tertiam et quartam generationem, et forsitan ultra, diversis in hac vita tribulationibus flagellari, eaque perdere bona corporis et animæ, quæ forsitan consequerentur, si justi fuissent eorum parentes. — Hæc Bonaventura. Cujus responsio adhuc studiosum animum non quietat. Quod enim proles pro peccatis parentum temporaliter affligatur ac multis bonis privetur in corpore, quum nequaquam communicet nec particeps sit culparum parentum, non videtur divinæ consonare justitiæ : imo mirabilius sonat, quod etiam multis bonis privetur in anima, maxime quum proles secundum animam sit solum a Deo, nec aliquid suorum parentum.

Itaque circa hæc plenius ac planius scribit Thomas : Proles, inquiens, dupliciter potest considerari : primo, ut est quædam persona ; secundo, ut est res quædam parentum : quoniam ad felicitatem civilem inter alia bona fortunæ quæ prosunt organice, proles est, ut dicitur primo Ethicorum. Est autem res parentum quantum ad id quod trahit a parente, et quantum ad res mundi, de quibus filius patrem juvare tenetur. Sed quantum ad animam, quæ immediate a Deo creatur, non est res pa-

A rentis carnalis, sed Creatoris, juxta illud Ezechielis : Sicut anima patris mea est, ita et anima filii. *Ezech. xviii, 4.* Porro culpam consequitur duplex pœna. Una per se, quæ ad animam pertinet, et in præsenti, ut amissio gratiæ, perturbatio conscientiæ, et consimilia ; et in futuro, ut pœna inferni. Talibus ergo pœnis proles pro peccatis parentum nunquam punitur, quia hæc pœna prolem non attingit quoad id quod est res patris. Alia pœna consequitur peccatum quasi per accidens, ut corporales infirmitates, pœnæ-
B que temporales : unde nec semper nec omnibus peccatoribus infliguntur, sed secundum moderamen divinæ providentiæ exhibentur. Et tali pœna proles pro peccato parentis interdum punitur, nisi ex parte filii fiat obstaculum, ut quando est contrarius peccatis parentum virtuose vivendo. Hæc quippe pœna prolem attingit quantum ad id quod est aliquid patris, seu res aliqua sui parentis : quemadmodum etiam quandoque pro excessibus hominis occiduntur pecora ejus, effodiunturque do-
C mus, in quibus nulla est culpa. Et de hujusmodi pœnis intelliguntur præallegatæ auctoritates, atque de his qui imitando peccata parentum non præbent obicem ultionis.

Denique in filio peccata patris sequente, duplex est ratio cur temporaliter puniatur. Prima, quoniam ipsemet peccat, patrem peccantem sequendo. Secunda, quia est res patris, sicque etiam pater punitur in eo. Itaque juxta hæc, imitatio illa non est prima causa pro qua filio pœna infli-
D gitur, sed quasi media causa, per quam influentia primæ causæ ad effectum conjungitur. Vis enim seu reatus peccati parentis non pervenit in filium, si peccato parentis resistat ; sed per imitationem quodammodo continuatur, et sic filius pro peccato parentis aliquo modo punitur : imo et sic secundum humanam justitiam, filii pro peccatis patris rei criminis læsæ majestatis exheredantur, truncantur, ac aliis modis gravantur. Non tamen humana justitia punit in hoc casu filium in bono

jam accepto, sed accipiendo. Non enim si A pater peccat, filius jam natus truncatur, nec filius emancipatus exheredatur; sed per accidens pœna patris redundat in filium, dum patri aufertur id quod ex patre transire debebat in filium. Notandumque quod populus est res aliqua sui regis : idcirco interdum pro peccato regis puni-
II *Reg.* xxiv. tur, ut patet secundo Regum de David et populo ejus. Quod secundum Gregorium, præcipue accidit, quando populus promeretur reum regem habere, vel ut rex permittatur in culpam cadere. — Hæc Thomas B in Scripto.

Quibus objici posset, quod in subversione Sodomitarum innocentes parvuli fuerunt sulfureo igne combusti. Similiter in ingressu filiorum Israel in terram promissionis, innumerabiles infantes fuerunt occisi. Insuper per Ezechielem Dominus
*Ezech.* xxi, 3. dixit, Occidam in te justum et impium : quod ad litteram dictum est de occisione Judæorum in Jerusalem a Chaldæis. Item,
*Dan.* i, 6. in captivitate Judæorum a Babyloniis, Daniel et socii ejus ac alii quidam justi fu- C erunt in captivitatem transducti, quemad-
*Tob.* i, 2. modum et Tobias in captivitatem decem tribuum ab Assyriis. Unde elicitur, quod non solum filii peccata patrum sequentes, sed etiam innocentes, imo et parentum vitiis resistentes ac justi, temporaliter affliguntur pro suorum vitiositate parentum. Nempe si auctoritates illæ solum loquerentur de filiis peccata parentum sequentibus, Dominus non addidisset, Usque in tertiam et quartam generationem, quia in filiis vitia progenitorum sequentibus, vi- D sitantur peccata parentis in generationes multo ulteriores.

Igitur pro horum solutione pensandum quod Thomas scribit in prima secundæ,
art. 7. quæstione octogesima septima : Pœna, inquiens, dupliciter sumitur. Primo modo, simpliciter ut est pœna, et ita pro propria culpa infligitur. Secundo, in quantum est satisfactoria, quæ est voluntaria. Et loquendo de hac satisfactoria pœna, contingit quod unus portet pœnam alterius in quantum sunt quodammodo unum, sicut inter homines se invicem amantes videmus quod unus transfert in se debitum alterius. Si autem loquamur de pœna pro peccato inflicta in quantum habet rationem pœnæ, sic unusquisque solum pro suo peccato punitur, quoniam actus peccati est aliquid personale. Ubi sciendum, quod interdum aliquid videtur esse pœnale, quod tamen simpliciter loquendo, non habet rationem pœnæ. Pœna quippe est species mali; malum vero est privatio boni. Quumque sint plura hominis bona, utpote animæ et corporis exteriorumque rerum, contingit interdum quod homo patiatur detrimentum in bono minori, ut augeatur in bono majori : ut dum patitur detrimentum pecuniæ propter corporis sanitatem, aut detrimentum in utroque illorum propter gloriam Dei ac animæ suæ salutem. Et tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundum quid : idcirco non habet simpliciter rationem pœnæ, sed medicinæ. Nam et medici propinant infirmis potiones amaras, quatenus conferant sanitatem.

Sic ergo loquendo de pœna ut habet art. 8. rationem medicinæ, unus interdum punitur pro peccato alterius. Nempe ut tactum est, detrimenta corporalium rerum, aut etiam corporis, sunt medicinæ pœnales, ordinatæ ad animarum salutem. Unde nil prohibet aliquem talibus pœnis puniri a Deo vel homine pro peccatis alterius, scilicet filios pro patribus, et subditos pro dominis suis, in quantum sunt res quædam illorum; ita tamen, quod si filius aut subditus est particeps culpæ hujus pro qua infligitur talis pœna medicinalis, habet ipsa afflictio rationem pœnæ tam quoad eum qui punitur, quam quoad illum pro quo punitur. Si vero non sit particeps culpæ, habet rationem pœnæ quantum ad eum pro quo punitur; quantum vero ad eum qui punitur, rationem medicinæ tantum : ordinatur namque ad bonum animæ suæ, si patienter sustineat. Pœnæ autem spirituales non sunt medicinales, quoniam

bonum animæ (quod Deus est, seu animæ salus) non ordinatur ad aliud melius bonum. Hinc in bonis animæ nullus patitur detrimentum nisi pro propria culpa; nec unus punitur pro alio : nam quantum ad animam, filius non est res patris. Ideo Dominus hujus rei causam assignans, dicit per Ezechielem : Omnes animæ meæ sunt. Specialiter quoque dicuntur peccata parentum puniri in filiis, quoniam filii in peccatis parentum nutriti, proniores sunt ad peccandum propter consuetudinem et exemplum parentum. Ideo etiam additur, Usque in tertiam et quartam generationem : quia tamdiu consueverunt homines vivere, ut tertiam vel quartam generationem videant : et sic mutuo videre possunt et filii peccata patrum ad imitandum, et patres pœnas filiorum ad dolendum. — Hæc Thomas in Summa.

*Ezech.* XVIII, 4.

Ex quibus patet ad prætacta solutio. Nam et parvulis illis per mortem medicinaliter est provisum, ne ad adultam ætatem venientes, gravioribus involverentur sceleribus, sicque non solum pœnam damni, sed et pœnam sensus æternaliter paterentur. Justis item ita occisis fuit passio mortis corona gloriæ amplioris. Hinc innotescit, quod homo non semper affligitur pro propria culpa, et quod pœna infligitur non solum pro culpa patientis, sed interdum pro ipsius exercitatione, profectu et gloria ampliori, proximorumve ædificatione, aut pro gloria Dei, ut patuit in Job, Tobia, et multis gloriosis martyribus. Hinc de cæco nato dixit Salvator : Neque hic peccavit, neque parentes ejus, sed ut manifestentur opera Dei in illo. Atque de Lazaro : Infirmitas hæc non est ad mortem, sed pro gloria Dei, ut glorificetur Filius Dei per eam.

*Joann.* IX, 3. *Ibid.* XI, 4.

At vero in præinductis scriptis Thomæ sententialiter continentur et eis concordant scripta Petri, Richardi et plurium aliorum, responsiones quoque Alberti et Durandi. — A diversis etiam doctoribus hic multa quæruntur quæ et in textu tanguntur, videlicet : an peccatum originale sit unum vel plura; et utrum æqualiter sit in omnibus; utrum fuerit gravissimum; an multa vitia in se contineat; et de pœnis ipsum secutis. De quibus quum præinducta modo sint multa, pertranseo.

*Cf.* p. 226 A', 231 D', et dist. XXX.

## QUÆSTIO II

**Secundo hic principaliter quæritur, De pœna originalis peccati, videlicet an puniatur dolore sensibili.**

Et continet hæc quæstio duo. Primum, an animæ in originali peccato separatæ a corpore, habeant pœnam sensus, habituræ post resurrectionem finalem hujusmodi pœnam in corpore quoque. Secundum est, an interiori dolore seu mœrore afficiantur de amissione felicitatis æternæ. Quæritur quoque, an resurgent, et qualia corpora deinceps habebunt.

Quod autem sensibilem habeant pœnam, imo ignis punitionem, videtur B. Augustinus in multis locis sensisse, quamvis dicat pœnam eorum mitissimam, comparative loquendo. Denique in libro de Fide ad Petrum : Firmissime, inquit, tene et nullatenus dubita, parvulos qui sine sacramento Baptismatis de hoc sæculo transierunt, æterno supplicio puniendos. — Secundo, pœna post hanc vitam excedit pœnam vitæ præsentis; sed pro originali infliguntur multæ pœnæ sensibiles in hac vita, ut patuit : ergo multo plus in futuro. — Tertio, sicut in peccato actuali est conversio atque aversio, ita in originali, loco aversionis est carentia originalis justitiæ, et loco conversionis concupiscentia seu libido. Sed peccato actuali ratione conversionis debetur pœna sensibilis : ergo et originali, ratione libidinis. — Quarto, originale peccatum est gravius veniali, quum subtrahat gratiam et æternam recipiat pœnam : quum ergo veniali debeatur pœna sensibilis, multo plus originali. — Insuper quidam sic arguunt : In parvulis non baptizatis manent originale et quatuor vulnera animæ

dist. XXX, q. 3.

pro illo inflicta, videlicet malitia, ignorantia, concupiscentia, ira. Et per hæc sunt animæ illæ a Deo aversæ, et ad creata inordinate conversæ.

Ad hoc Thomas respondet : Culpæ oportet pœnam esse proportionatam, secun-
*Is.* xxvii, 8. dum illud Isaiæ : In mensura contra mensuram, quum abjecta fuerit, judicabit eam. Defectus autem originalis peccati non est per subtractionem alicujus quod humanam naturam consequitur ex naturalibus suis principiis, sed per subtractionem superadjuncti; nec culpa ista ad hunc hominem pertinet, nisi secundum quod talem habet naturam, quæ destituta est hoc bono quod in ea potuit esse et conservari : ideo nulla alia pœna ei debetur nisi subtractio finis ad quem ordinavit hoc donum subtractum, videlicet subtractio supernaturalis beatificæ visionis. Quod si aliqua pœna sensibilis post mortem pro originali infligeretur peccato, puniretur iste non secundum hoc quod habuit culpam, quoniam pœna sensibilis pertinet ad id quod personæ est proprium, quia per passionem hujus particularis pœna est talis. Hinc sicut culpa non fuit per actionem ejus, ita nec pœna debet esse per passionem ipsius, sed solum per subtractionem illius ad quod natura per se insufficiens erat. In aliis vero perfectionibus et bonitatibus quæ humanam sequuntur naturam, nullum sustinebunt detrimentum damnati pro solo originali peccato. Idcirco in prætactis auctoritatibus Augustini, per supplicium pœna intelligitur damni, sicut et nomine ignis quælibet pœna solet in Scripturis designari. Hæc Thomas in Scripto.

Porro de hoc, an habebunt interiorem dolorem sive tristitiam de tantæ felicitatis amissione, respondet : Circa hoc est triplex opinio. Una, quod nullum sustinebunt dolorem, quia ratio in tantum erit obtenebrata in eis, quod non cognoscent se amisisse quod amiserunt. Quod probabile non videtur, quod scilicet anima a corporis onere separata, non ea cognoscat
A quæ saltem ratione investigari possunt, et etiam multo plura. — Hinc secunda opinio est, quod in ipsis est perfecta cognitio eorum quæ cognitioni subjacent naturali, et Deum agnoscent, scientque se esse privatas beatifica visione, et dolorem inde aliquem sentient; qui tamen in eis mitigabitur, in quantum non propria voluntate eam demeruerunt. Sed nec hoc videtur probabile, quoniam dolor ille parvus esse non potest de tanti boni amissione, et præcipue sine spe reparationis. Unde pœ-
B na eorum non esset mitissima. Præterea eadem ratione qua dolore sensibili exterius non punientur, etiam dolorem interiorem non sentient, quoniam dolor pœnæ delectationi culpæ correspondet. Hinc remota delectatione a culpa originali, omnis dolor ab ejus pœna excluditur. — Hinc tertia opinio est, quod in naturali cognitione erunt perfecti, et scient se esse privatos vita æterna, nec tamen inde dolebunt. Nempe ex hoc quod aliquis caret eo quod suam proportionem excedit, non
C cruciatur, si rectæ sit rationis : quemadmodum sapiens homo non contristatur de hoc quod non potest volare, vel quia non est imperator aut rex, quum hoc sibi debitum non sit; sed affligitur, si eo privetur ad quod aptitudinem habet.

Dico ergo, quod omnis homo usum liberi arbitrii habens, proportionatus est ad obtinendum vitam æternam, quoniam potest se ad gratiam præparare, per quam vitam æternam merebitur. Ideo qui in hoc deficiunt, maximum habebunt dolorem,
D quoniam id amittunt quod poterant obtinere. Pueri autem usum rationis nondum adepti, ad adipiscendum gloriam æternalem non fuerunt aptati nec apti : idcirco de ejus carentia non dolebunt, imo magis gaudebunt de hoc quod multum participabunt de bonitate divina in perfectionibus naturalibus. Nec potest dici, quod fuerunt proportionati ad salutem, quia ab aliis poterant baptizari, sicut et aliis multis factum est pueris : hoc quippe superexcedentis est gratiæ, ut aliquis sine actu

proprio præmietur. Hinc defectus gratiæ A talis non magis causat tristitiam in pueris illis, quam in sapientibus quod gratias illas non habent quas similes eis habuisse cognoscunt. Insuper, si de sua pœna seu carentia visionis divinæ dolerent, quum pœna illa sit eis juste a Deo indicta, voluntas eorum divinæ contrariaretur justitiæ, sicque actualiter esset deformis : quod non conceditur.

Sed objici potest, quia (ut ait Chrysostomus) hoc in damnatis est pœna gravissima, quod visione carent divina, imo B hoc gravius est quam igne torqueri gehennæ : ergo et pueri pœna damni damnati, inde dolebunt. — Iterum, immunitas a culpa dolores non minuit, sed augmentat : ut si quis sine demerito suo exheredetur aut mutiletur, gravius contristatur. Pueri ergo qui sine proprio demerito tanta salute privantur, ex hoc gravius affliguntur. — Rursus, naturali amore Deum super omnia diligunt : ergo cupiunt eo frui, imo alias actualiter essent deordinati.

Respondendum ad primum, quod aucto- C ritas illa est intelligenda de damnatis in quibus fuit aptitudo promerendi seu usus liberi arbitrii. — Ad secundum, quod voluntas ordinata et sapientialis non est nisi ad ea ad quæ quis ordinatus, aptus et proportionatus exsistit. Alia autem non vult simpliciter, sed vellet si possibile esset. — Ad tertium, quod sicut cognoscunt et diligunt Deum naturali amore, ita et proportionabiliter eo fruuntur, et naturalem beatitudinem habent : ideo non sunt prorsus separati a Deo seu Christo, sed per na- D turalium participationem donorum ei junguntur. — Hæc Thomas in Scripto.

Quibus per omnia consonant scripta Petri atque Richardi. Aitque Petrus : Contenti sunt parvuli illi bono quod habent, videlicet delectatione quam habent ex eo quod sciunt se perpetuo esse, vivere, intelligere, multo plus quam aliquis in vita hac ærumnosa, in qua multi sunt qui nollent eam unquam finire quatenus ad beatitudinem pervenirent.

Richardus quoque : Plus, inquit, gaudent quam aliqui forsan in hac vita, qui tamen in hoc statu semper manere vellent. Verumtamen non credo prætactam tertiæ opinionis rationem sufficere ad hoc quod non dolent, sine speciali providentia Dei excludente ab eis dolorem. Hæc Richardus.

Circa hoc ait Albertus : Pœna damni non est propria pœna originalis peccati, sed communis originali, et etiam actuali ratione aversionis exsistentis in eo. Ignis vero non est pœna originalis ratione adustionis, sed tenebrositatis. — In quibus verbis Alberti videtur insinuari, quod parvuli illi erunt tenebroso in loco : quod et Thomas alicubi videtur sentire, quum in eis sit fœditas carnis ex originali secuta. Aliis magis apparet, quod tenebrositas loci esset privatio naturalis perfectionis et causa mœroris, quæ in ipsis non erunt. Unde Petrus de Aquila, et quidam alii, imaginantur quod ambulabunt spatiando per terram et conferendo. Richardus vero effatur : Quoniam fœditatem in carne habuerunt, locum habebunt ignobilem, quamvis aliqui dicant, quod habitabunt in superficie terræ. Verius autem putatur, quod naturalis loci convenientia non carebunt. Thomas etiam super quartum Sententiarum testatur, quod resuscitati comparebunt in generali judicio, non ut judicentur, sed ut gloriam judicis incarnati in forma assumpta conspiciant.

Summ. th. 2a part. q. 113.

Udalricus demum in Summa sua, libro sexto : Pœna (inquit) originalis peccati non est dolor sensibilis, neque afflictio spiritualis ex carentia beatitudinis. Nec enim omnipotens Deus ulciscitur scelus hoc valde, sed quum iratus fuerit, misericordiæ recordatur, puniens citra condignum, quamvis secundum proportionem seu medietatem geometricam reducat excessum culpæ ad medium per pœnam, ut scilicet majori culpæ correspondeat major pœna, et minor minori. Non tamen servat medietatem arithmeticam, ut tantum puniat quantum meremur, quoniam secundum multitudinem iræ suæ non quæret. Quum ergo ori-

*Job* xxxv, 15. *Habac.* III, 2. *Ps.* x, 4, sec. Hebr.

ginale peccatum sit peccatum naturæ, et A non personæ nisi per naturam, nec sit actum, sed contractum : si pœna sensibili puniretur, quæ non pertinet ad naturam, sed personam, et pertinet ad reducendum actum peccati cum delectatione in actu ad medium per tormentum (in quo actu peccans plus debito sibi usurpat de bono delectabili, cui opponitur dolor sensibilis, *Apoc.* XVIII, 7. secundum illud Apocalypsis : Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum Sic in MS Udalrici. date illi luctum et tormentum) : hinc pœna hæc pueris illis non infligetur. Nec sentiunt dolorem ex carentia visionis divinæ, sed magis gaudebunt de multimoda participatione bonitatis divinæ in naturalibus perfectionibus. Et pœna in eis manet solum in ratione damni. Ad quod duo cooperantur. Unum, quia non habent fidem quæ est substantia rerum sperandarum, sed solum naturalem cognitionem : credo quod de ejus amissione nil sciant, quam nec possibilem fore cognoscunt. Secundum est, quod si in die judicii ex separatione electorum a reprobis aliquid conjecturant, tamen quia ex suo demerito eam non perdiderunt, vermem remorsionis conscientiæ non habebunt. — Hæc Udalricus. Verum p.447 D et s. ex præhabitis satis patet, quod parvuli illi utique sciunt supernaturalem beatitudinem et infernalem miseriam esse, quod et in die judicii certissime noscent, et experimentaliter intuebuntur.

At vero Bonaventura scribit de his diffuse : Quidam, inquiens, attendentes divinæ rigorem justitiæ, qua Deus gloriosus et sanctus hominem pro uno brevi peccato mortali, in quo momentanea et modica delectatio fuit, æternaliter cruciat, dicunt quod parvuli cremabuntur igne materiali, attamen multo minus quam illi qui actualiter peccaverunt, quatenus sicut in originali peccato erat carentia debitæ justitiæ cum concupiscentia, ita in pœna ejus sit carentia beatificæ visionis et ignis afflictio. — Sed quum durum valde ac asperum videatur, quod Deus sic agat cum parvulis, qui nec mortem naturæ nec mortem culpæ potuerunt vitare, præsertim quum videamus Deum cum impiissimis et sceleratissimis peccatoribus in multis misericorditer agere : hinc est alia positio, pietati, fidei ac judicio rationis plus consona, quod quum parvuli careant justitia et gratia Spiritus Sancti, privantur beatifica visione; et quia in carne eorum fuit fœditas, ponentur in loco vili, utpote infernali, seu limbo quodam inferni; sed quia non habuerunt delectationem nec actum peccati, non sentient ignis acer- B bitatem. Hanc positionem magistri communiter approbant, et item Magister in littera, dicens : Pro originali peccato nullam aliam materialis ignis aut conscientiæ vermis pœnam sensuri sunt parvuli, nisi quod visione Dei carebunt. Præterea, injustum est plus exigere in pœna quam commissum est in culpa. Quumque parvulus nullo actu proprio contempserit divinum imperium, videtur quod nullum ei debeatur æternale tormentum. Rursus, horribilius est continue et æter- C naliter in tormentis esse, quam omnino non esse. Si ergo Deus animam quam creavit, æternis deputaret suppliciis absque perpetratione alicujus peccati, nullum ei præstare beneficium videretur, nec misericordia simul cum justitia curreret.

Insuper de hoc, an interiorem habeant dolorem, tres exstant opiniones : et patuit *Cf.* p.447 D. de duabus quod non videantur idoneæ. Ideo dico, quod animæ parvulorum tenent medium inter eos qui sunt in caritate et gratia, et inter exsistentes in actuali pec- D cato. Quumque status retributionis correspondeat statui vitæ præsentis, animæ parvulorum sunt in statu medio inter statum Beatorum statumque damnatorum. Beati autem carent omni pœna, et sunt in plenaria luce, damnati econverso sunt in gravi dolore sensibili atque in tenebris : hinc parvuli cum utrisque in aliquo communicant, quia cum Beatis carent dolore sensibili interiori et exteriori, et cum damnatis carent visione divina et luce corporea. Quumque ex una consideratione, videlicet

ex hoc quod tanta mala evaserunt, habeant consolationem, et ex amissione æternæ felicitatis desolationem ; ita æqua lance divino judicio eorum cognitio affectioque libratur, et in statu tali perpetuatur, ut nec tristitia eos dejiciat, neque lætitia reficiat. In quo ordo divinæ sapientiæ mirabiliter refulget, ita quod sicut in Beatis potissime manifestatur misericordia, et in damnatis justitia, sic in istis utrumque. Unde si quæras, quid faciant parvuli illi, utrum addiscant aut conferant, vel aliquod aliud opus exerceant; dico, quod invariabilitas divinæ æquitatis in eodem illos statu conservat, quantum ad corpus et animam, et quantum ad cognitivam et affectivam, ut nec proficiant nec deficiant, nec lætentur neque tristentur, sed semper sic uniformiter maneant, ut sint materia laudandi divinum judicium, quod nullum malum deserit impunitum, nec ullum bonum irremuneratum, perfectissime tenens medium inter superfluum et diminutum. — Hæc Bonaventura. Cujus positio a paucis tenetur.

Porro Durandus : Concors (inquit) doctorum sententia est, quod pueri non baptizati non dolebunt de carentia visionis divinæ. Diversificantur tamen in assignando causam. Nam aliqui dicunt, hoc ideo esse quoniam sciunt se non propria culpa ac voluntate illam demeruisse. Sed hoc nihil est, imo hoc magis augeret eorum dolorem, quod non sua sed aliena transgressione scirent se tanto bono privatos. — Alii dicunt, quod ideo quia non fuerunt proportionati ad beatificam visionem. Quod non videtur sufficere, quoniam beatitudinem illam habuerunt in sua radice, puta in Adam. Ideo sicut filius militis cui gratis collatum esset imperium pro se ac sua posteritate, doleret si ob culpam patris sui privaretur imperio; sic parvuli tristarentur sciendo se demerito primi parentis esse salute privatos. — Idcirco dicendum, quod non dolent, quia de supernaturali illa beatitudine nil agnoscunt, nec ipsis revelatur : quia hoc cederet ad eorum affli-

A ctionem. Verumtamen etiam istud calumniam patitur, quia in die judicii aderunt, et justum esse Dei judicium noscent. Ideo dici potest, quod ideo non dolebunt, quia in naturali cognitione erunt perfecti, nec erit in eis aliqua voluntatis obliquitas, ita ut irrationabiliter de aliquo doleant. Dolerent autem irrationabiliter, si de carentia felicitatis dolerent quia non habuerunt id quod per gratiam Christi datur baptizatis, adultis vero pro propriis meritis. Et forte non sciunt quod careant visione bea-
B ta propter peccatum primorum parentum, quia hoc scire esset forsitan eis causa doloris. Hæc Durandus.

Sed quum limbus puerorum sit pars quædam inferni extense accepti, et juxta purgatorium, ac supra infernum, non videtur putandum, quod descensus ac mansio damnatorum in inferno, et purgandorum in purgatorio, lateant eos ; et certum est quod post diem judicii non latebit eos exsilium damnatorum, et gloria electorum, nec Christi majestas, nec incarnatio ejus,
C incarnationisque ratio.

Insuper Scotus : Communis (ait) opinio est, quod nullam habebunt tristitiam, quia (secundum Augustinum) tristitia est de his quæ accidunt nobis invitis, sicque si tristarentur de suo statu, vellent contrarium, ac ita murmurarent contra dispositionem divinam. Hinc sine assertione potest concedi, quod quum habeant modo intellectum non impeditum a corpore aut tormentis, habebunt naturalem rerum cognitionem, et hoc de novo acquisitam,
D quum hoc non repugnet immobilitati status eorum : imo nec immobilitati status Beatorum, quos constat de novo posse intelligere contingentia aliqua. Hinc videtur mihi probabile, quod omnium naturaliter cognoscibilium possint intelligere veritatem excellentius quam philosophi aliqui in statu isto noverunt.

Si vero quæratur, an supernaturalis beatitudinis habebunt notitiam ; dico, quod illa haberi non valet, nisi mens supernaturaliter elevetur. Aut ergo non dabitur

eis, quia cognitio illa esset ad tristitiam ipsis, quam non demeruerunt habere sicut pagani adulti, qui de beatitudinis amissione tristantur gravissime, et de ejus recuperatione desperant. Aut sic dabitur eis, quod de ipsius [beatitudinis] carentia non dolebunt, scientes Deum ita de ipsis disposuisse, nec se eam suo actu demeruisse : ideo de statu suo erunt contenti. Divina quoque dispositione ac potestate corpora eorum impassibilia erunt, non dote impassibilitatis, sed præservatione. Quemadmodum etiam fomes nullum inordinatum motum suscitavit eis in vita præsenti, ita nec ibi aliquando suscitabit. — Hæc Scotus. Cujus opinio videtur opinioni Durandi propinqua.

Ad primum itaque respondendum, quod in auctoritate Augustini præallegata, per æternum supplicium intelligitur pœna damni, loquiturque Augustinus extreme, et quasi per hyperbolen excessive, ad revocandum legentes omnino ab errore Pelagii, peccatum originale prorsus negantis. Sic quoque intelligenda sunt verba Gregorii super illud Job, In turbine conteret me, et multiplicabit vulnera mea, etiam sine causa (*Job* IX, 17) : ubi repetitis asserit vicibus, quod parvuli non baptizati sustinent æterna tormenta, id est perpetuam pœnam damni, ita ut per plurale intelligatur singulare. — Ad secundum, quod non est eadem ratio de pœna sensibili originalis peccati in hac vita et postea. Nam ante mortem pœna sensibilis consequitur virtutem naturæ agentis, sive sit pœna sensibilis interior sicut febris, sive exterior ut incisio; post mortem vero naturale agens non agit nisi secundum ordinem divinæ justitiæ. — Ad tertium, quod conversioni actualis peccati correspondet pœna sensibilis, in quantum conversio illa est actualis, et actualem delectationem habens annexam. Talis autem non est concupiscentia, quæ est quasi conversio in originali peccato : quæ concupiscentia non est actualis, sed quasi habitualis. — Ad quartum, quod omnium peccatorum minimum est originale in posteris, quoniam minimum habet de voluntario : non enim est voluntarium voluntate hujus personæ, sed primi parentis ; peccatum autem veniale voluntarium est voluntate cujuscumque personæ : ideo major ei pœna debetur quam originali. Nec obstat, quod originale non compatitur gratiam secum. Privatio namque gratiæ rationem non habet culpæ, sed pœnæ, nisi in quantum consistit ex voluntate : ideo ubi minus est de voluntario, ibi minus de ratione culpæ. Nec denuo obstat, quod peccato veniali actuali debetur pœna temporalis. Hoc namque per accidens est, in quantum decedens in veniali, gratiam habet, ratione cujus pœna est purgativa. Si vero veniale peccatum sine gratia est, perpetuam recipit pœnam.

Pro solutione ultimi advertendum, quod quidam, quamvis pauci, his contradicunt, quos sequitur Hubertinus in quarto, imo et tertio libro de Vita Salvatoris. Nempe in quarto affirmat : Insanum atque erroneum est, quærere medium, et invenire illud inter supplicium ignis æterni et inter possessionem regni cœlestis, quoniam Jesus judex omnes sententias dividens, medium illud non invenit. Et rursus ibidem : Augustino testante, inter omnes pœnas afflictivas damnatorum mitissima est quæ decedentes in solo originali affligit. Habuerunt quippe et isti omnes improbas delectationes et fastidium in delectationes æternas in omnium radice malorum, scilicet originalibus habitibus malis, actu ipsorum animas deturpantibus, deordinantibus, separantibusque a Deo. Et quamvis eorum voluntates actu non concupierint, hoc non fuit nisi quia impediente infirmitate ætatis, in nullum actum potuerunt exire : ideo affliguntur ab igne. — Hæc Hubertinus. Qui in tertio libro de Vita Christi, plura super his scribit, in quibus multum delirasse probatur, et inconsiderate locutus in materia ista, ubi tot solennes doctores ante eum concorditer determinaverunt contrarium. Et mirum quod non advertit evangelicæ seriem veritatis quam allegat,

in qua Dominus et Salvator asserit se dicturum his qui a dextris erunt : Venite, benedicti Patris mei; aliis vero qui a sinistris consistent : Ite, maledicti, in ignem æternum. Et de quibus id dixerit, pandit quod ipsemet de electis illis subjungit : Esurivi enim, et dedistis mihi manducare, etc.; de aliis : Esurivi, et non dedistis mihi manducare. Quo constat, quod de adultis loquatur, qui propriis meritis seu demeritis præmia illa suscipient, nec inter illos Jesus reperit medium.

*Matth.* XXV, 34 et seq.

Quod vero Hubertinus adjecit, quod parvuli isti habuerunt omnes improbas delectationes, fastidium quoque æternalium deliciarum in radice malorum : dico, quod sic habuisse improbas delectationes, non est eas habuisse simpliciter nec actualiter, sed potentialiter, habitualiter et radicaliter, hoc est secundum quid. Et pro tali inexsistentia consequuntur incommodum satis magnum, utpote pœnam damni æterni, immensi et maximi, quod est carentia dignissimæ visionis deificæ ac divinæ. Præmium autem non correspondet habitui soli, sed actui potius; sic et pœna sensus actuali delectationi, in qua quis propriæ voluntati relaxavit habenas contra dictamen et æquitatem voluntatis divinæ : quam inordinationem oportet recompensari per pœnam sensibilem. — Rursus quod ait, quod actu deturpant voluntates eorum, falsum est, si ita intelligatur quod actualem turpitudinem inferunt eis; sed habitualiter suo modo eas deturpant, absque omni cooperatione, consensu et scitu eorum.

Præterea reor, quod parvuli naturali amore diligunt Deum plus quam se ipsos, et proportionabiliter ipso fruuntur, ipsumque in suis effectibus contemplantur, laudant et gratias agunt ei. Verumtamen de his non est aliquid asserendum incaute, nisi quantum ex Scripturis et doctrina seu determinatione Ecclesiæ innotescit.

Postremo Doctor irrefragabilis protestatur : Pœna originalis peccati est carentia visionis divinæ, præsertim ratione privati- A onis originalis justitiæ. Et quamvis in originali præter privationem illam sit etiam concupiscentia, tamen concupiscentiæ illi non debetur aliqua alia pœna : non enim est concupiscentia actualis sicut in peccato est actuali, cui correspondet actualis afflictio. Hæc Alexander.

Quod autem dictum est, peccatum originale minus habere de ratione culpæ quam peccatum veniale, ex Thoma acceptum est. Aliqui vero videntur sentire oppositum : imo nonnulli vocant illud mor- B tale, quod tamen improprie et propter similitudinem dictum videtur, quoniam convenit cum mortali in hoc quod gratiam Dei excludit, atque æternam pœnam sortitur. Divisio autem peccati per mortale et veniale, de peccato traditur actuali.

Denique ut præhabita clarius capiantur, tangenda sunt aliqua quæ quidam doctores circa expositionem textus hujus scribunt distinctionis. Itaque Thomas : Sciendum, inquit, quod in aliquo peccato queunt C notari deformitates plurium vitiorum, dupliciter. Primo proprie, sicque in peccato Adæ apparet deformitas gulæ, superbiæ, inobedientiæ, et hujusmodi. Secundo metaphorice, et sic in illo peccato consideratur deformitas homicidii, quoniam spiritualiter se ipsum occidit; et fornicationis, quia spiritualiter fornicatus est, a Deo recedens. Attamen unum solum peccatum est, has deformitates ex diversis circumstantiis habens, speciem vero peccati ex ultimo fine suscipiens. Ideo non oportet D quod originale peccatum ex primo peccato Adæ causatum, sit multa. — Amplius, quamvis Adam potuit sua transgressione naturam humanam corrumpere, non tamen potuit eam sua pœnitentia reintegrare seu reparare, nec satisfacere pro eadem. Primum etenim Adæ peccatum interrumpere potuit ordinem rectum rationis humanæ in Deum, ex quo interruptus est ordo corporis ad animam, sicque vitium personæ in naturam potuit redundare; sed pœnitentia ejus non potuit facere

ut ordo suæ naturæ non sit interruptus : A quia quod factum fuit nequivit pro non facto haberi. Unde non potuit restitui quod per peccatum fuit ablatum naturæ, sed solum quod ablatum fuit personæ, quæ ab actuali reatu per pœnitentiam purgatur. Non enim potest natura in statum altiorem revocari, nisi per id quod totam naturam excedit. Hæc Thomas in Scripto.

Præterea Bonaventura hic scribit : Unum peccatum dicitur majus seu gravius alio multis modis. Primo, causalitate : et sic *Sap.* II, 24. peccatum diaboli maximum fuit, cujus in- B vidia mors introivit in orbem terrarum. Secundo, generalitate : sicque peccatum Adæ fuit majus, quia in totum se diffudit genus humanum. Tertio, enormitate : et ita peccatum Judæ fuit maximum, quia vendidit Deum ad occidendum. Quarto, ingratitudine : et sic illius peccatum est gravius qui majora et plura beneficia a Deo est sortitus. Quinto, periculositate, ut ignorantia. Sexto, inseparabilitate, ut avaritia, quæ in senibus juvenescit, quum cetera vitia cum homine consenescant. Septimo, importu- C nitate, ut superbia, quæ ex bonis quoque consurgit operibus. Octavo, pronitate, sicut luxuria. Nono, majoris gratiæ impugnatione, ut peccatum in Spiritum Sanctum. Decimo, ratione majoris offensæ, ut idololatria. Undecimo, ratione facilitatis resistendi, et ita secundum Magistrum, peccatum Adæ gravissimum fertur. Duodecimo, ratione majoris improbitatis atque libidinis : et sic cujuslibet generis peccatum potest esse altero majus ex parte peccantis.

Quæritur quoque, an Adam corrupisset naturam et originale transfudisset, si alio genere peccati peccasset quam illo quod in Genesi legitur contra obedientiam perpetrasse. Et respondendum, quod circa hoc est duplex opinio. Una quod imo, quoniam omne peccatum mortale est prævaricatio legis divinæ et cœlestium inobedientia mandatorum, et ita per illud fit anima Deo rebellis, sicque caro spiritui. Rursus, omne peccatum est injustitia quædam : ergo quodcumque mortale Adam commisisset, fuisset privatus sua justitia. Item, omne peccatum tale est mors, et ita per illud Adam incurrisset mortalitatem. Per hæc autem transfunditur originale peccatum. Alii dicunt contrarium, quia pro sola transgressione illius mandati comminatus est ei Deus mortem. Prima responsio probabilior esse videtur, quoniam comminatio illa non absurde intelligitur se ad omnem mortalem extendere culpam. Quid horum sit verius ignoratur ; nec est vis magna in hoc facienda, quum in hoc sit parva utilitas, et nulla sciendi necessitas. — Hæc Bonaventura.

# DISTINCTIO XXXIV

### A. *Quæ de peccato actuali animadvertenda sint.*

POST prædicta, de peccato actuali diligenti indagine quædam consideranda sunt, scilicet : quæ fuerit origo et causa primi peccati, utrum res bona an res mala ; postea, in qua re sit peccatum ; deinde, quid sit peccatum, et quot modis fiat, et de differentia ipsorum peccatorum. Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 14.

### B. *Quæ fuit origo et causa peccati prima.*

Causa et origo prima peccati, res bona exstitit, quia ante primum peccatum non erat aliquid mali unde oriretur. Quum enim originem et causam habuerit, aut

ex bono aut ex malo habuit. Sed malum ante non erat, ex bono ergo ortum est. Prius enim in angelo ortum est peccatum, et postea in homine. Et quid erat angelus nisi bona natura Dei? Non ex Deo ortum est malum quod fuit in angelo; non ex alio quam ex angelo : ex bono ergo ortum est. Unde Augustinus in Responsionibus contra Julianum hæreticum, qui dixerat, Si ex natura peccatum est, tunc mala est natura, ait : Quæso ut, si potest, respondeat. Manifestum est ex voluntate mala tanquam ex arbore mala, fieri omnia opera mala tanquam fructus malos; sed ipsam malam voluntatem unde dicit exortam nisi ex bono? Si enim ex angelo, quid est angelus nisi bonum opus Dei? Si ex homine, quid erat ipse homo nisi bonum opus Dei? Imo quid erant hæc duo antequam oriretur in eis mala voluntas, nisi bonum opus Dei, et bona et laudanda natura? Ergo ex bono oritur malum, nec fuit unde oriri posset nisi ex bono. Dico ergo, quia voluntatem malam nullum malum præcessit, sed ex bono originem habuit. Hic aperte dicitur, primam causam et originem mali bonam fuisse naturam. Et nihilo minus ostenditur cujus peccati fuerit causa, scilicet malæ voluntatis.

Aug. de Nuptiis, lib. II, n. 48.

### C. *Quod mala voluntas secundaria causa fuit malorum.*

Mala autem voluntas illa angeli et hominis causa est etiam malorum subsequentium, scilicet malorum operum et malarum voluntatum. Unde Augustinus in Enchiridio : Nequaquam dubitare debemus, rerum bonarum quæ ad nos pertinent, causam non esse nisi bonitatem Dei; malarum vero, ab immutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem, prius angeli, postea hominis : hoc primum est creaturæ rationalis malum, id est prima privatio boni. Ecce habes, primam voluntatem boni mutabilis, id est angeli vel hominis, deficientem ab immutabili bono, id est a Deo, causam esse malarum rerum ad nos pertinentium : quia causa est tam peccatorum quam pœnarum quibus premitur humana natura. Prima ergo origo et causa peccati bonum fuit, et secunda malum, quod ortum est ex bono.

Id. Enchirid. c. 23. — Ibid. c. 24.

### D. *In qua re sit peccatum, an in bona an in mala; et dicitur quia in bono tantum.*

Ostensa origine mali, superest videre in qua re sit malum, scilicet an in re bona, an re mala. Qui recte acuteque sapit, non nisi in bono malum esse intelligit, id est in natura bona. Malum enim est corruptio vel privatio boni; ubi autem bonum non est, non potest esse corruptio vel privatio boni. Peccatum ergo non potest esse nisi in re bona. Sicut enim morbis ac vulneribus corrumpuntur corpora, quæ ut ait Augustinus in Enchiridio, sunt privationes ejus boni quod dicitur sanitas; ita et animorum quæcumque sunt vitia, naturalium sunt privationes bonorum. Quid est enim aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni? Bonum enim minui malum est; quamvis quantumcumque minuatur, necesse est ut aliquid

Ibid. c. 11. — Ibid. c. 12.

remaneat, si adhuc natura est. Non enim consumi potest bonum quod est natura, nisi et ipsa natura consumatur. Quum vero corrumpitur, ideo malum est ejus corruptio, quia eam qualicumque privat bono. Nam si nullo bono privat, non nocet; nocet autem : adimit ergo bonum. Quamdiu itaque natura corrumpitur, inest ei bonum quo privetur. Ac per hoc nullum est quod dicitur malum, si nullum sit bonum; sed bonum omnino malo carens, integrum bonum est. Quum vero inest malum, vitiatum vel vitiosum bonum est; nec malum unquam potest esse ullum, ubi est nullum bonum. Unde res mira conficitur, ut quia omnis natura in quantum natura est, bonum est, nihil aliud dici videatur, quum vitiosa natura mala natura esse dicitur, nisi malum esse quod bonum est, nec malum esse nisi quod bonum est. — Hac contextione evidenter insinuatur, malum non posse esse nisi in re bona; ubi etiam, licet absurdum videatur, manifeste dicitur esse malum quod bonum est. Aug. Enchirid. c. 13.

### E. *Quod ex præmissis sequitur, scilicet quod quum dicitur malus homo, dicitur malum bonum.*

Ex quo colligitur, nihil aliud significari quum dicitur homo malus, nisi bonum malum. Unde Augustinus in eodem subdit : Quid est malus homo nisi mala natura? Ibidem. quia homo natura est. Porro si homo aliquod bonum est, quia natura est, quid aliud est malus homo, nisi malum bonum? Tamen quum duo ista discernimus, invenimus nec ideo malum quia homo est, nec ideo bonum quia iniquus est; sed bonum quia homo, malum quia iniquus. Omnis itaque natura, etiam si vitiosa sit, in quantum natura est, bona est; in quantum vitiosa est, mala est.

### F. *Quod regula dialecticorum de contrariis fallit in his, scilicet bono et malo.*

Ideoque in his contrariis quæ mala et bona vocantur, illa dialecticorum regula Ibid. c. 14. deficit, qua dicunt, nulli rei duo simul inesse contraria. Nullus enim potus aut cibus simul dulcis est et amarus; nullum simul corpus ubi album ibi et nigrum : et hoc in multis ac pene in omnibus reperitur contrariis, ut in una re simul esse non possint. Quum autem bona et mala nullus ambigat esse contraria, non solum simul esse possunt, sed mala omnino sine bonis et nisi in bonis esse non possunt. Et hæc duo contraria ita simul sunt, ut si bonum non esset in quo esset malum, prorsus nec malum esse potuisset : quia non modo ubi consisteret, sed unde oriretur corruptio non haberet, nisi esset quod corrumperetur, quoniam nihil est aliud corruptio quam boni exterminatio. Ex bonis ergo mala orta sunt, et nisi in bonis non sunt; nec fuit prorsus unde oriretur ulla mali natura, nisi ex angeli et hominis natura bona, unde primitus orta est voluntas mala.

### G. *Epilogum facit, ad alia transiturus.*

Ex his aperitur quod primo et secundo supra investigandum diximus, scilicet quæ fuerit origo mali, et in qua re sit. Ex bona enim re ortum, et in re bona consistere, præmissis testimoniis comprobatur.

### H. *Sententiæ illi qua dictum est bonum esse malum, opponitur de prophetia quæ ait : Væ his qui dicunt bonum malum.*

Ad hoc autem quod dictum est, malum esse quod bonum est, quidam sic opponunt : Si bonum malum esse dicimus, incidimus in illam sententiam propheticam ubi legitur : Væ his qui dicunt bonum malum et malum bonum. (*Is.* v, 20.) Igitur si hanc maledictionem vitare volumus, nullatenus dicere debemus bonum esse malum, et econverso. Hoc autem Augustinus in eodem libro determinat, dicens : (Aug. Enchirid. c. 19.) Id quod dictum est in prophetia, intelligendum est de ipsis rebus quibus homines mali sunt, non de hominibus. Unde qui adulterium dicit bonum, in eum cadit illa prophetica detestatio, et in eum qui dicit malum esse hominem, vel bonum esse iniquum. Qui enim dicit hominem, in quantum homo est, malum esse, et bonitatem esse iniquitatem, opus Dei culpat, quod est homo ; et vitium hominis laudat, quod est iniquitas.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS TRICESIMÆ QUARTÆ

COMPLETO tractatu de peccato originali, nunc tractatur de actuali peccato. Et circa hoc quinque inquirit. Primum est, quæ fuit causalis origo primi illius peccati. Secundum, quid sit peccati actualis subjectum. Tertium, quæ definitio sit peccati. Quartum, quot modis fiat. Quintum, de comparatione peccatorum quoad gravitatem. De horum quinque duobus primis tractatur in ista distinctione.

## QUÆSTIO UNICA

CIrca hæc quæritur, **An bonum sit origo et causa mali culpæ, et an subjective sit in eo a quo procedit.**

A Nec oportet hic immorari, quoniam circa exordium hujus secundi introducta sunt multa de ista materia. (*Cf.* dist. I, q. 1.)

Itaque quod bonum non sit causa mali, primo probatur : Productio fit per similitudinem, quoniam omne agens producit simile sibi : ideo unum oppositorum non est directe causa alterius. Bonum autem et malum opponuntur : ergo bonum non est causa mali. — Secundo, S. Dionysius loquitur, quod malum non habet causam effectivam, sed defectivam. (De Divin. nom. c. IV.) — Tertio, quidquid est causa causæ, est causa causati ; B omne quoque causatum causæ secundæ in causam reducitur primam. Si ergo bonum creatum est causa mali, oportet quod bonum increatum sit prima principalisque causa mali illius. — Quarto, si bonum est causa mali, aut in quantum bonum et in actu ac perfectionale, aut in quantum malum et defectivum ac potentiale. Non primum, quia effectus est participata similitudo suæ causæ : ideo bonum ut bonum et perfectionale, non efficit nisi bonum et

perfectum. Nec secundum, quia sic malum non esset a bono, sed magis a malo : imo iretur in infinitum. Quum enim malum sit defectivum, oportet quod in causa ejus sit aliquis defectus, et hoc vel actu vel potentia. Quod autem deficit actu, est malum : et sic non bonum, sed malum est causa prima mali. Nec adhuc hoc erit primum malum, cujus quærimus causam. Si vero defectus sit in bono in potentia tantum, non potest educere aliquid in actu, quum nihil agat nisi secundum quod exsistit in actu.

In oppositum est Augustinus in littera. *Cf.* dist. i, q. 1. Et circa principium hujus secundi præhabitum est : non sunt duo prima principia rerum, sed unum dumtaxat; nec malum potest fundari nisi in bono, estque bono annexum, et concomitatur illud.

Summ. th. 2a part. q. 114. Ad hoc respondet Albertus : Hæc quæstio disputata est supra in principio hujus operis, distinctione de Principio mali; ideo breviter est transeundum, et dicimus cum Magistro ex verbis Augustini, quod malum non est nisi ex bono. Hoc enim asserit Augustinus libro Responsionum contra Julianum hæreticum, qui dicebat : Si peccatum est ex natura, ergo natura illa est mala. Ad quod Augustinus : Respondeat, quæso, si potest. Manifestum est omnia opera mala ex mala voluntate fieri, veluti fructus malos; sed ipsam malam voluntatem unde dicit exortam nisi ex bono? Nam sive ex angelo, sive ex homine prodiit malum, quid est angelus nisi bonum opus Dei? Et quid homo, nisi bonum opus Dei? Imo quid erant hæc duo, antequam oriretur in eis malum, seu mala voluntas, nisi opus Dei bonum, et bona ac laudanda natura? Insuper B. Dionysius libro de Divinis nominibus ait (cap. iv.) : Malum non agit nisi in bono in quo est, nec coalescit nisi in bono. — Verumtamen malum non oritur ex bono in quantum est bonum, sed in quantum deficit a specie, modo et ordine, quibus bonum determinatur. Bonum quippe, ut divinus Dionysius contestatur quarto capitulo de Divinis nominibus, est a bono A plantatum in bono et ad bonum. Hinc si avertitur a bono a quo est, avertitur a suo principio; et si avertitur a specie boni in qua plantatum est, tunc per aversionem a bono a quo est, caret debito modo quo debet esse bonum; per aversionem quoque a specie boni in qua plantatum est, caret specie; atque per amissionem ordinis ad bonum, caret ordine : sicque caret omnibus his quibus bonum determinatur et rationem boni sortitur, et non retinet nisi id quod est boni subjectum, quod est B ens quoddam a Deo creatum. Et ita ex eo oritur malum culpæ tam in angelo quam in homine : quoniam ita procedens in actum, non potest procedere nisi in actum defectuosum, qui vocatur peccatum ac malum. Propter quod in Enchiridio disseruit Augustinus : Peccatum est actus incidens ex defectu boni. Sicque oritur malum ex bono, hoc est ex eo quod bonum est, non in quantum est bonum, sed in quantum est a ratione boni deficiens. Unde constat, quod contraria non oriuntur ex se C invicem : imo magis se destruunt, quoniam unum non procedit ex alio ut est tale, sed ut opposito modo se habens. Sicque unum contrariorum semper oritur ex altero : sicut ex continua abjectione albi oritur nigrum, et ita in aliis universis.

Præterea, si objiciatur quod in Evangelio legitur, Non potest arbor bona fructus (*Matth.* vii, 18.) malos facere, etc.; item, Domine, nonne (*Ibid.* xiii, 27, 28.) bonum semen seminasti in agro tuo? Unde ergo habet zizania? Respondit Dominus : Inimicus homo hoc fecit. Ergo bonum D semen a Deo est; malum autem, quod per zizania designatur, ab inimico (per quem, secundum Glossam, diabolus denotatur) producitur. Respondendum, quod arbor bona secundum quod bona, non potest fructus facere malos : sic quoque arbor mala ut talis, nequit bonos producere fructus. Semen vero bonum non est nisi a Deo. Semen autem malum in quantum malum, est ab inimico; sed in quantum est, sic bonum est, et a Deo est. Conformiter intelligendum est illud Matthæi, Numquid (*Ibid.* vii, 16.)

colligunt de spinis uvas aut de tribulis ficus? — At vero ad illud quod in littera dicitur, regulam dialecticorum deficere in istis contrariis quæ sunt bonum et malum, eo quod unum eorum sit in alio, quum logici dicant unum contrariorum non posse in alio esse, nec ambo simul in eodem : dicendum quod regula illa dialecticorum non fallit hic, si recte intelligatur : quia dum dicitur, quod duo contraria non possunt esse pariter in eodem, intelligendum est hoc secundum idem et per se. Malum autem non est in bono, nec econtra, secundum idem. Nam malum inest secundum defectum eorum quibus bonum determinatur, hoc est secundum recessum a specie, modo et ordine, sicut expositum est; bonum autem secundum quod est natura et substantia a Deo creata. — Quod
*Is.* v, 20. vero loquitur Isaias, Væ qui dicitis bonum malum, et malum bonum, exponitur de virtutibus et vitiis, seu de bonis et malis, moraliter seu formaliter loquendo de eis. Et si dicatur quod eidem non insunt contrariæ formæ, dicendum quod verum est secundum idem, et secundum esse completum. — Hæc Albertus. Et concordat Udalricus.

Præterea Thomas : Nihil, inquit, agit nisi secundum quod est in actu. Nihil quoque in actu est nisi secundum quod formam aut perfectionem aliquam habet ; unde oportet ut omne quod agit, agat in quantum aliquo modo perfectum est, et ita in quantum bonum. Intentio quoque omnis agentis est similitudinem suam in altero facere : ideo ab agente per se intentum est, ut aliquod bonum efficiatur. Hinc bonum per se causam habet; sed defectus incidit præter intentionem agentis. Quod contingit tripliciter. Primo, ex parte ejus quod intentum est ab agente, quod dum non compatitur secum aliam quamdam perfectionem seu formam, excludit illam, ut patet in generatione naturali. Nam ignis formam suam intendit in materiam sibi applicatam inducere; sed quoniam forma ignis non compatitur secum formam aeris,

A sequitur præter intentionem agentis privatio formæ aeris. Secundo, ex parte materiæ recipientis actionem, indispositæ ad consequendam perfectionem quam agens intendit inducere, ut patet in naturalibus, in partubus monstruosis, in artificialibus quoque, in ligno nodoso quod non flectitur ad actionem artificis; propterea in artificiato manet defectus. Tertio, ex parte instrumenti, ut patet in claudicatione, quoniam a virtute gressiva procedit gressus distortus propter curvitatem cruris.

B Porro malum culpæ ex duobus horum modorum potest contingere, puta ex parte intenti ac instrumenti. Ex defectu namque materiæ malum culpæ non accidit, quia operationes morales non sunt factiones, ut per eas aliquid in materia constituatur, ut sexto Ethicorum habetur, sed sunt actiones in ipsis agentibus permanentes. In omnibus enim peccatis quæ per deliberationem rationis contingunt, malum incidit ex parte intenti. Quemadmodum enim in naturalibus nequeunt esse duæ formæ sub-
C stantiales ultimæ in eodem, ita non valent esse duo ultimi fines voluntatis. Hinc sicut agens naturale inducendo unam formam, causa est defectus alterius formæ; ita voluntas adhærendo uni ut ultimo fini, qui tamen non est debitus ei finis, a debito fine avertitur, in quo completur ratio culpæ præter voluntatis intentionem. Peccata autem præcedentia rationis deliberationem, ut primi motus, incidunt ex defectu instrumenti, id est virium inferiorum, quæ sunt sicut instrumenta rationis aut voluntatis,
D ut patet in motibus primis. Sic igitur patet, quod eo modo quo malum causam habere potest, bonum efficiens est per accidens causa ejus; non utique summum bonum.

Ex quibus innotescit solutio ad objecta. Bonum quippe ut tale, est causa boni; per accidens autem, vel in quantum defectibile, est causa mali, sicque producit simile sibi : et ita malum non habet causam effectivam, sed defectivam, quia non habet causam per se, et causa ejus effectiva, ut peccans, est defectiva. — Ad tertium re-

spondetur, quod quidquid agit causa secunda per se, et ut manens sub influentia et ordine primæ causæ, agit et prima causa; non autem quod agit per accidens, atque ut defectiva et recedens ab ordine primæ causæ. — Ad quartum, quod in voluntate creata est duplex defectus. Unus, qui est potentialis causa mali, videlicet esse ex nihilo : ex hoc enim potest deficere peccando per vertibilitatem electionis. Non tamen iste defectus est actualis causa mali : nam sequeretur, quod voluntas semper deficeret, sicut crus claudi claudicat in omni incessu. Alius, est defectus ejus actualis, secundum quod actu deficit : et quidquid procedit ab ea, ut stat sub tali defectu, totum est malum. Illius autem defectus qui est in actu voluntatis, non oportet quod causa sit aliquis alius defectus in voluntate actualiter præexsistens, quia iretur in infinitum ; sed ipsamet voluntas secundum se considerata, illius defectus est causa. Ille quippe defectus in voluntate est secundum quod ipsa voluntas ad aliquid indebito modo convertitur. Et ad hoc voluntas est libera, et

A quasi dominium habens. Nec enim est simile de voluntate et naturali agente, quod ex sua natura determinatur ad unum, propter quod non potest esse causa actionis inordinatæ, nisi per hoc quod aliquis defectus in ipso est; voluntas vero se ipsam determinat libere, secundum quod huic vel illi adhæret, et in tali adhæsione primum voluntatis malum consistit. Sicque res bona, scilicet voluntas ipsa, est causa primi mali culpæ exsistentis in actu ipsius, sed per accidens, quemadmodum di- B ctum est; secundi vero mali, quod est in actu exteriori, ipsa voluntas jam mala per actum interiorem est causa. — Hæc Thomas in Scripto.

Concordant Petrus, Richardus, Alexander quoque, Bonaventura et alii, qui circa hæc multa pulchra conscribunt. Sed nequeo immorari, quia materia supra plenarie est tractata. *Cf.* t. XXI, p. 42 B et s. Nempe Magister eadem aliquoties repetit, unde et contingit ut quæstiones quas unus doctor movet in una distinctione, alius moveat in alia. Ale- C xander vero in suo processu magis observat ordinem materiæ quam Magistri.

# DISTINCTIO XXXV

## A. *Quid sit peccatum.*

POST hæc videndum est, quid sit peccatum. Peccatum est, ut ait Augustinus, omne dictum vel factum vel concupitum, quod fit contra legem Dei. Idem in libro de Duabus animabus : Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat. In utraque assignatione de actuali peccato agitur et mortali, non veniali. Ex prima descriptione ostenditur peccatum esse voluntas mala, sive locutio et operatio prava, id est actus malus tam interior quam exterior; ex altera vero tantum ostenditur esse actus interior. Voluntas enim, ut in superioribus dictum est, motus animi est : actus ergo interior est. Ambrosius quoque in libro de Paradiso ait : Quid est peccatum, nisi legis divinæ prævaricatio et cœlestium inobedientia præceptorum ? Ergo in prævaricante peccatum est, sed in mandante culpa non est. Non enim consisteret peccatum, si interdictio non fuisset. Non consi-

Aug. Contra Faustum, lib. XXII, c. 27.
Id. de Duab. anim. n. 15.
Dist. XXVI B.
Ambr. de Paradiso, n. 39.

stente autem peccato, non solum malitia, sed etiam virtus fortasse non esset, quæ nisi aliqua malitiæ fuissent semina, vel subsistere, vel eminere non posset. Ecce prævaricationem legis et inobedientiam definit Ambrosius esse peccatum.

### B. *Diversorum sententias de peccato ponit.*

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 15.

Quocirca, diversitatis hujus verborum occasione, de peccato plurimi diversa senserunt. Alii enim dixerunt, voluntatem malam tantum esse peccatum, et non actus exteriores; alii, voluntatem et actus; alii neutrum, dicentes omnes actus esse bonos, et a Deo et ex Deo auctore esse, malum autem nihil esse, ut ait Augustinus super Joannem : Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, id est peccatum, quod nihil est; et nihil fiunt homines, quum peccant. Supra etiam dixit Augustinus, quod malum est privatio boni vel corruptio boni, qui etiam in libro LXXXIII Quæstionum ait : Summum malum nullum modum habet, caret enim omni bono; at modus aliquid boni est. Non igitur est, quia nulla specie continetur; totumque hoc nomen mali de speciei privatione repertum est. Item, in Dogmatibus ecclesiasticis dicitur, malum vel malitiam non esse a Deo creatam, sed a diabolo inventam, qui et ipse bonus creatus est. Idem etiam in libro contra Manichæos, quid sit peccatum ostendit, dicens : Peccare quid aliud est, nisi in veritatis præceptis vel in ipsa veritate errare? Quod si non voluntate faciunt peccatores, injuste judicantur. — Quid ergo in hac tanta varietate tenendum, quidve dicendum ?

Aug. in Joann. tract. I, n. 3. *Joann.* I, 3.

Id. de 83 Quæst. q. 6.

Gennad. de Eccles. dogm. c. 27.

Evod. de Fide contra Manich. c. 8.

### C. *Vera sententia de peccato proponitur.*

Sane dici potest et libere tradi debet, peccatum esse actum malum interiorem et exteriorem, scilicet malam cogitationem, locutionem et operationem; præcipue tamen in voluntate consistit peccatum, ex qua tanquam ex arbore mala procedunt opera mala tanquam fructus mali.

### D. *Traditio quorumdam, qui dicunt voluntatem malam et actum, in quantum sunt, esse naturas, et ideo bona; in quantum vero mala sunt, esse peccata.*

Quidam autem diligenter attendentes verba Augustini quibus supra et in aliis Scripturæ locis utitur, non indocte tradunt, voluntatem malam et actus malos, in quantum sunt, vel in quantum actus sunt, bona esse; in quantum vero mala sunt, peccata esse : qui voluntatem et actum quemcumque bonam Dei naturam esse dicunt, in quantum actus est vel voluntas, et ex Deo auctore esse; in quantum vero inordinate et contra legem Dei fit, et fine debito caret, peccatum est; et ita, in quantum peccatum est, nihil est : nulla enim substantia est, nulla natura est.

### E. *Auctoritatibus probant voluntates et actus omnes esse bona in quantum sunt.*

Quod autem voluntas omnis et actio bonum sit in quantum est, ex eo probant quod ait Augustinus in libro LXXXIII Quæstionum : Deus boni tantummodo causa est; quocirca mali auctor non est, quia omnium quæ sunt auctor est, quæ in quantum sunt, in tantum bona sunt. Idem, probans nihil casu fieri in mundo, ait in eodem : Quidquid casu fit, temere fit; quidquid temere fit, non fit Dei providentia. Si ergo casu aliqua fiunt in mundo, non Providentia universus mundus administratur; si non Providentia universus mundus administratur, aliqua natura vel substantia est quæ ad opus Providentiæ non pertinet. Omne autem quod est, in quantum est, bonum est. Summum enim est illud bonum cujus participatione sunt cetera bona; et omne quod mutabile est, non per se, sed boni illius participatione, in quantum est, bonum est : quod divinam etiam providentiam vocamus. Nihil ergo fit casu in mundo. — His testimoniis innituntur, ad ostendendum omne quod est, in quantum est, bonum esse. Unde idem Augustinus in primo libro de Doctrina christiana ait : Ille summe ac primitus est, qui omnino incommutabilis est; et cetera quæ sunt, nisi ab illo esse non possunt, et in tantum bona sunt, in quantum acceperunt ut sint.

Aug. de 83 Quæst. q. 21.

Ibid. q. 24.

Id. de Doctrina christ. lib. I, n. 35.

### F. *Quid ex prædictis sequatur.*

Ex prædictis colligitur atque infertur, quia si mala voluntas et mala actio est, in quantum est, bona est. Sed quis est qui diffitetur malam voluntatem esse et malam actionem ? Mala ergo voluntas sive actio, in quantum est, bonum est; et in quantum voluntas est vel actio, bonum similiter est, sed ex vitio mala est : quod vitium a Deo non est, neque aliquid est. Quod Augustinus notasse videtur in libro LXXXIII Quæstionum, dicens : Vitium est voluntatis, quo est homo deterior : quod vitium longe abest a voluntate Dei, ut ratio docet. — Ex hoc loco probant, voluntatem in quantum vitiosa est, non esse a Deo. Et in quantum vitiosa est, peccatum est; et peccatum est, ut aiunt, in quantum non habet ordinem nec finem debitum. Ita et actio, in quantum ex malo procedit, et ordinem non habet, et ad malum tendit.

Id. de 83 Quæst. q. 3.

### G. *Alia probatio, quod omnis actus, in quantum est, bonus est.*

Item et aliter probant, omnem actum interiorem vel exteriorem, in quantum est, esse bonum : quia non esset actus malus, nisi esset res bona, quia non est aliqua res mala, nisi eadem res bona sit. Unde Augustinus in Enchiridio : Omnis natura bonum est, nec res aliqua mala esset, si res ipsa quæ mala est, natura non esset. Non ergo potest esse malum, nisi esset aliquod bonum. Quod quum dici videatur absurde, connexio tamen ratiocinationis nos compellit hoc dicere. — Ex præmissis

Id. Enchirid. c. 13.

testimoniis asserunt, omnes actus, in quantum sunt, esse res bonas; nec aliquid esse malum, id est peccatum, nisi idem quoque secundum aliquid bonum sit; et omnium quæ sunt, in quantum sunt, Deum auctorem prædicant, et ejus voluntate omnia esse quæcumque sunt, quæ in quantum sunt, naturæ sunt.

### H. *Objectio contra illos qui dicunt, omnes actus, in quantum sunt, esse bonos.*

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 15.

Quibus opponitur : Si omnia quæ sunt, in quantum sunt, bona sunt et naturæ sunt : ergo adulterium et homicidium et similia, in quantum sunt, bona sunt et naturæ sunt, et Deo volente fiunt. Quod si est, tunc illi qui faciunt illa, bona agunt : quod penitus absurdum est. His vero sic illi respondent. Dicunt equidem adulterium, homicidium, et hujusmodi, non simpliciter actus denotare, sed actuum vitia; actusque ipsos adulterii et homicidii, in quantum sunt vel in quantum actus sunt, a Deo esse et bonas naturas esse, sed non in quantum adulterium et homicidium sunt. Et ideo non sequi dicunt, si actus qui homicidia et adulteria sunt, a Deo sunt, quod homicidia et adulteria a Deo sunt.

### I. *Alia illorum oppositio contra eosdem.*

Item aliter eis opponitur : Si aliquid non est malum quod non sit natura vel res bona, quomodo ergo peccata sunt, non credere in Deum, non ire ad ecclesiam, et hujusmodi, quum ista non sint naturæ, imo omnino non sint ? Non est enim aliquid vel res aliqua, non ire ad ecclesiam, vel non credere in Deum, et hujusmodi. Ad quod dicunt, his atque hujusmodi dictionibus, quæ videntur privationes simpliciter notare et nihil ponere quia per negationem dicuntur, vere aliqua poni, actusque per eas significari. Non credere enim in Christum, incredulitatem dicunt, et nomine incredulitatis, malum mentis actum significari. Ita etiam quum dicitur, Non ire ad ecclesiam malum est : non euntis contemptus significatur, id est voluntas mala vel propositum : hoc est enim declinare a bono, et ideo malum est; sicut econverso declinare a malo bonum est. Sicut ergo declinatio a malo aliquid ponit, scilicet voluntatem et propositum vitandi malum (non enim potest esse bonum quod omnino nihil est) ; ita declinatio a bono, quod est significat, scilicet voluntatem et propositum mali. Et secundum hoc vera est et generalis illa peccati mortalis descriptio quam supra posuit Augustinus, scilicet peccatum est dictum, etc.

### K. *Utrum malus actus, in quantum peccatum est, sit privatio vel corruptio boni.*

Potest etiam quæri ab eisdem, quum peccatum sit (ut supra dictum est) privatio vel corruptio boni, et omnis actus malus sit peccatum, utrum sit privatio vel

corruptio boni in quantum peccatum est, vel non. Si enim in quantum peccatum est, corruptio boni est, quum corruptio vel privatio boni pœna sit homini : in quantum ergo peccatum est, pœna est. Quod si est, tunc in quantum peccatum est, bonum esse videtur et a Deo esse. Si autem non in quantum peccatum est, corruptio boni est, quæritur ergo, secundum quid corruptio sit. Si enim corruptio boni est, et non in quantum peccatum est, quum non sit nisi bonum præterquam in eo quod peccatum est, ergo in quantum bonum est, corruptio vel privatio boni est. Ad quod etiam ipsi dicunt, actum malum non in quantum est, neque in quantum bonum est, esse privationem vel corruptionem boni, sed in quantum peccatum est; non tamen in quantum peccatum est, pœna est, vel aliquid quod a Deo sit. Ut enim ex verbis præmissis Augustini colligitur, peccatum dicitur corruptio vel privatio active, non passive. Nam ideo malum vel peccatum dicitur corruptio boni, quia naturam bonam qualicumque privat bono. Nam si non privat aliquo bono, non nocet, ut supra Augustinus ait; nocet autem : adimit ergo bonum. Non autem nocet nisi in quantum peccatum est : ergo in quantum peccatum est, privat bono. Itaque in quantum peccatum est, privatio est vel corruptio boni.

### L. *Quomodo in quantum peccatum est, possit corrumpere bonum, quum nihil sit.*

Sed quum nihil sit in quantum peccatum est, quomodo potest bonum corrumpere vel adimere? Augustinus te hoc docet in libro de Natura boni, dicens : Abstinere a cibo, non est aliqua substantia; tamen substantia corporis, si omnino abstineatur a cibo, languescit et frangitur. Sic non est substantia peccatum, eo tamen natura animæ corrumpitur.

Hugo, op. cit. c. 14. Aug. de Natura et grat. n. 22.

### M. *Quod peccatum proprie corruptio est animæ, et quomodo.*

Peccatum vero, id est culpa, proprie animæ corruptio est. Si autem quæritur, in quo possit corrumpi anima, in parabola illius qui incidit in latrones, qui eum vulneraverunt et spoliaverunt, clarescit. Incidit enim homo in latrones, quando per peccatum in potestatem diaboli trahitur; et tunc per peccatum exspoliatur gratuitis bonis, id est virtutibus, et in naturalibus bonis vulneratur, quæ sunt ratio, intellectus, memoria et ingenium, et hujusmodi, quæ per peccatum obtenebrantur et vitiantur. Per peccatum etiam privatur illo bono cujus participatione cetera bona sunt : quo tanto magis privatur, quanto magis se ab eo elongat.

*Luc.* x, 30.

### N. *Qualiter homo se elonget a Deo, scilicet per dissimilitudinem quam facit, hoc est peccatum.*

Ab eo autem se elongat homo per peccatum, non loci distantia, quia ubique totus et præsens est omnibus, et omnia in ipso sunt, ut ait Augustinus in libro de

Aug. de 83 Quæst. q. 20. LXXXIII Quæstionibus, et ipse locus non est. Locus tamen Dei abusive dicitur templum Dei : non quod eo contineatur, sed quod ei præsens sit et inhabitans; id autem anima munda intelligitur. Per peccatum ergo non secundum locum aliquis longe fit a Deo, sed in eo longe fit, quod ab ejus similitudine recedit ; et tanto
Ibid. q. 23. longius, quanto fit dissimilior. Illa autem, ut ait Augustinus in libro de LXXXIII Quæstionibus, quæ participatione similia sunt Deo, recipiunt dissimilitudinem. At ipsa similitudo nullo modo ex aliqua parte potest esse dissimilis. Unde fit, ut quum similitudo Patris Filius sit, ex nulla parte Patri possit esse dissimilis : cujus participatione similia sunt quæcumque Deo similia sunt ; et illa possunt recipere dissimilitudinem. Nihil est autem quod hominem adeo Deo dissimilem faciat, quemadmodum peccatum. Quum autem peccatum sit privatio vel corruptio boni, quæ est in anima, est etiam privatio vel corruptio boni corporis : sicut corpus hominis privavit beneficio illius immortalitatis et impassibilitatis quam habuit ante peccatum.

### O. *An pœna sit privatio boni.*

Quæri autem solet, utrum et pœna sit privatio vel corruptio boni. Ad quod facile responderi potest, si prædicta ad memoriam revocentur. Diximus enim supra, privationem vel corruptionem boni accipi active vel passive, id est secundum efficientiam vel effectum. Ideoque privatio vel corruptio boni dicitur et peccatum et pœna : sed peccatum secundum efficientiam, quia privat vel corrumpit bonum; pœna autem secundum effectum, id est secundum passionem, quæ est effectus peccati. Aliud est enim culpa, aliud pœna : alterum est Dei, id est pœna; alterum diaboli vel hominis est, id est culpa.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS TRICESIMÆ QUINTÆ

PRÆCEDENTI distinctione tractavit Magister de peccati origine et subjecto : nunc tractat de ejus definitione. Quo facto, tangit diversas diversorum opiniones, quibus conveniant descriptiones peccati. Quocirca inducit difficultatem, qualiter peccatum sit nihil, quum tamen vocetur actus malus. Ostenso autem quod peccatum formaliter non sit aliquid positivum, sciscitatur quomodo possit corrumpere bonum. Postremo discutit, qualiter peccatum elongatio sit a Deo, et elongans ab eo, et utrum sit non solum culpa, sed etiam

A pœna : quam quæstionem sequenti distinctione prosequitur.

## QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **Quid sit peccatum.**

Ad hoc Alexander respondet : Quum plures sint definitiones actualis peccati

B datæ a Sanctis, quasdam tangemus. Dicit equidem Augustinus : Peccatum est conversio indebita voluntatis ad bonum commutabile. In libro autem de Libero arbitrio : Peccatum, inquit, est spreto incommutabili bono, adhærere bono mutabili. In libro vero de Vera religione : Peccatum, ait, est

appetere quæ Christus contempsit, vel fugere quæ Christus sustinuit. Et iterum loquitur : Peccatum est concupitum vel dictum vel factum contra legem Dei. Itemque, Peccatum est affectio voluntaria mala. Et denuo, Peccatum est actus incidens ex defectu boni. Porro Ambrosius : Peccatum, asserit, est prævaricatio legis divinæ, et cœlestium inobedientia mandatorum. Anselmus vero definit sic : Peccatum est carentia justitiæ debitæ, ex propria voluntate procedens. Sic namque distinguitur contra originale, quod est carentia debitæ justitiæ aliunde contracta.

Hæ descriptiones possunt distingui secundum comparationes ad causas diversas peccati, vel sui oppositi : peccatum namque in privatione consistit. Definitur autem peccatum actuale penes materiam multipliciter. Est quippe materia in qua, et est materia circa quam, et est materia ex qua. Materia in qua, determinatur quum dicitur : Peccatum est affectio voluntaria mala. Affectio enim voluntaria est id in quo primo fundatur actuale peccatum. Materia vero circa quam, tangitur quum dicitur : Peccatum est dictum vel factum vel concupitum, etc. Circa hæc enim contingit esse peccatum. Porro materia ex qua, tangitur quum dicitur : Peccatum est actus incidens ex defectu boni; quia quum dicitur ex defectu boni, notatur defectus potentiæ, vel scientiæ, aut bonitatis, prout dicimus peccatum aliud esse ex infirmitate, aliud ex ignorantia, etc. Definitur quoque peccatum penes formam suam, puta privationem, quum dicitur : Peccatum est carentia debitæ justitiæ. Adjungitur item causa efficiens quum additur : Ex propria voluntate procedens. Insuper definitur respectu causæ finalis, a qua deficit, quum dicitur : Peccatum est aversio ab incommutabili bono, seu spreto incommutabili, etc. Definitur itidem respectu efficientis a quo retrahit, dum dicitur : Peccatum est prævaricatio legis divinæ. Definitur quoque respectu exemplaris a quo recedit, quum dicitur : Pec- A catum est appetere ea quæ Christus contempsit. Sicque definiri potest per causas proprias et per defectus causarum ipsius boni. — Amplius, quædam definitiones communes sunt peccato mortali et veniali, ut illa : Peccatum est affectio mala voluntaria; et illa : Peccatum est actus incidens ex defectu boni. Quædam vero sunt propriæ actuali mortali, ut illa : Peccatum est prævaricatio legis divinæ; et hæc : Peccatum est concupitum aut dictum vel factum contra legem Dei. — Hæc Alexander. B Contra definitiones has objicit et solvit : quod longum est prosequi, et ex aliorum dictis patebit.

At vero Bonaventura : De peccato, inquit, est loqui dupliciter, puta : formaliter et materialiter. Et quia formaliter est privatio, materialiter vero actus substratus, idcirco aliquando definitur per privationem, aliquando per positionem. Quædam enim sunt definitiones formales, quædam materiales; et utroque modo multipliciter definitur. Si enim consideremus peccatum C ut dicit privationem, hoc potest esse tripliciter : primo, in quantum simpliciter dicit recessum a bono; secundo, ut dicit recessum a rectitudine naturæ; tertio, ut dicit recessum ab omnis boni complemento et perfectione. Primo modo sumitur definitio triplex ab Augustino. Prima, ex libro de Civitate Dei : Peccatum est absentia boni ubi debet esse. Secunda, ex libro de Vera religione : Peccatum non est appetitus naturarum malarum, sed desertio meliorum bonorum. Tertia, ex libro de Na- D tura boni : Peccatum est corruptio modi et speciei ac ordinis. — Secundo modo, videlicet prout peccatum dicit recessum a rectitudine naturæ, sunt etiam tres definitiones. Una est Damasceni, dicentis : Peccatum est aversio ab eo quod est secundum naturam, in id quod est præter naturam. Alia Anselmi : Peccatum est carentia debitæ justitiæ. Tertia Augustini : Peccatum est defectus aliquis a luce veritatis, naturam non perimens, sed obscurans. — Tertio, prout peccatum dicit

recessum ab omnis boni complemento, invenitur triplex definitio. Prima Augustini : Peccatum est aversio ab incommutabili bono. Secunda : Peccatum est carere incommutabilibus bonis, quibus fruendum est. Tertia : Peccatum est intelligibilis tenebra.

Aliæ definitiones peccati sunt materiales, et concernunt actum substratum, et variantur secundum triplicem considerationem peccati. Aut enim refertur ad Deum, quem offendit ; aut ad virtutem, quam excludit ; aut ad bonum ut nunc, quod similat seu prætendit. Si primo modo, sic definitur tripliciter. Primo, ab Augustino in libro contra Manichæos dicente : Peccatum est in præceptis veritatis vel in ipsa veritate errare. Secundo, ab Ambrosio in libro de Paradiso : Peccatum est prævaricatio legis divinæ, etc. Tertio, ab Augustino : Peccatum est dictum vel factum, etc. — Secundo definitur per comparationem ad virtutem, quam excludit, et sic rursus tripliciter definitur. Primo sic : Peccatum est dispositio animæ contrarie se habens ad virtutem. Secundo, ab Augustino in libro de Duabus animabus : Peccatum est affectus assequendi vel retinendi quod justitia vetat ; ubi justitia generaliter sumitur, prout omnem virtutem complectitur. Tertio, ab Augustino : Peccatum est appetere quæ Christus contempsit. — Tertio definitur per comparationem ad bonum, quod prætendit, sicque denuo tripliciter definitur. Primo, ab Augustino libro de Civitate Dei : Peccatum est male uti bono. Secundo, in libro de Trinitate : Peccatum est uti fruendis et frui utendis. Tertio sic : Peccatum est, spreto incommutabili bono, etc. Alia quoque est definitio circumloquens peccatum secundum suum materiale atque formale, videlicet : Peccatum est actus incidens ex defectu boni. Et illa : Peccatum est meritum pœnæ æternæ. — Hæc Bonaventura.

Insuper circa hæc quærit hic Doctor, utrum peccatum sit ipsa corruptio. Respondet : Peccatum est corruptio consi-

A stens circa voluntatem et actum ejus, quum sit obliquatio a rectitudine justitiæ. Voluntas autem in actu suo est instrumentum se ipsum movens. Hinc dum voluntas movetur ad aliquid libere, si moveatur aut afficiatur inordinate, inordinatio illa respicit voluntatem tam moventem quam motam : quia voluntas dum inordinate afficitur, inordinate movet et inordinate movetur. Quumque culpa, prout consideratur in actu, non aliud sit quam motus voluntatis inordinatus, ad quem actio pas-
B sioque concurrunt, non tantum est corruptio activa, sed item passiva. Nam et inordinatio qua anima se deordinat, et inordinatio qua deordinatur, utraque est culpa, differens comparatione, attamen essentialiter una. Et quoniam quales sunt actus, tales sunt habitus, maxime dum habitus generantur ex actibus, ut est in genere malorum habituum : hinc deformitas vel privatio in voluntate relicta, habet in se aliquid correspondens actioni, et aliquid correspondens passioni. Voluntas quippe
C dum peccat actualiter, efficitur inhabilis, in quantum habet rationem moventis, atque in quantum habet rationem moti. Sicque culpa considerata ut in habitu, etiam prout remanet post actum peccati, est corruptio seu privatio correspondens actioni, et est corruptio seu privatio correspondens passioni. Et sic eadem culpa est corruptio seu privatio boni, non solum active, sed passive etiam dicta, secundum veritatem loquendo. Sed appropriate loquendo, corruptio illa active accepta, te-
D net magis rationem culpæ; passive vero accepta, tenet rationem pœnæ. Nam dicta active, rationem voluntarii habet; in quantum autem passive accipitur, rationem involuntarii tenet. Nec ista sunt incompossibilia circa eamdem actionem et motum : quia videmus, quod eadem actio corporalis delectat et lædit, et ex consequenti contristat : quemadmodum scabiosus scalpendo carnem suam dilaniat, et dilaniando delectatur ac læditur, unumque placet, et aliud displicet. Similiter in eadem actione spi-

rituali unum est aversio ab incommutabili bono, et ad commutabile bonum conversio; et conversio placet, aversio displicet. Sic eadem culpa dici potest active et passive. — Si autem objiciatur, quod omnis pœna laudabilis est et justa; dicendum, quod est pœna inflicta, et acta, et contracta. Omnis ergo pœna inflicta a Deo, est justa; non omnis pœna acta seu contracta, nisi prout sumitur sub ratione pœnæ. Privatio autem boni passiva, sive deformatio animæ, non est pœna inflicta, sed acta : quoniam anima pœnam istam in se facit, dum peccat. Hæc Bonaventura.

Præterea Thomas : Peccatum, ait, est malum quod in operatione consistit. Hinc ad rationem peccati duo concurrunt, utpote ipse actus, et ejus defectus ex quo ratio incidit mali. Et ille defectus, est defectus rectitudinis in actu per quam actus in finem dirigitur. Finis vero rationalis creaturæ ultimus, quem considerat theologus, est beatitudo æterna, ad quem finem lex divina nos dirigit veluti instruens, et justitia sicut virtus in finem illum inclinans. Hinc peccatum tripliciter hoc loco describitur. In prima enim descriptione tangitur substantia actus in ordine ad instrumenta quibus exercetur, quum dicitur : Factum vel dictum seu concupitum; tangitur quoque privatio illius dirigentis quod dirigit instruendo, quum dicitur : Contra legem Dei. In secunda descriptione tangitur substantia actus ex parte objecti, quum dicitur : Voluntas retinendi aut consequendi; et privatio illius dirigentis per modum habitus inclinantis in finem, quum additur : Quod justitia vetat. In tertia tangitur formale peccati, quum dicitur : Peccatum est prævaricatio legis divinæ; et deordinatio a fine, dum subditur : Et cœlestium inobedientia mandatorum. Porro obedientia aliquando sumitur ut specialis est virtus, ut quando ratio faciendi aliquid est auctoritas præsidentis ac præcipientis; et huic opponitur inobedientia, quæ est speciale peccatum. Aliquando obedientia sumitur ut omnem virtutem concomitans :

A cujuslibet namque virtutis actus cadit sub præcepto aliquo legis, sicque quicumque aliquem actum facit virtutis, obedit. Huic autem obedientiæ opponitur inobedientia quæ omne peccatum mortale consequitur; et ita in prætacta definitione peccati accipitur. Hæc Thomas in Scripto.

Insuper in prima secundæ, quæstione septuagesima prima, articulo sexto : Peccatum, inquit, nil aliud est quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est vo-
B luntarius : sive sit voluntarius sicut a voluntate elicitus, sicut velle et amare; sive ut a voluntate imperatus, ut loqui et exterius operari. Quod vero actus humanus sit malus, habet ex hoc quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cujuscumque rei sumitur per respectum ad aliquam regulam : a qua si divertat, fit incommensurata. Denique, regula voluntatis humanæ est duplex : una homogenea et propinqua, utpote ratio ipsa; alia vero prima et summa, videlicet lex
C æterna. Hinc Augustinus in definitione peccati posuit duo : unum pertinens ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale in peccato, quum ait : Dictum vel factum aut concupitum; aliud pertinens ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, quum subdit : Contra legem Dei. — Verum objici potest, quia non omne peccatum consistit in actu, ut peccatum omissionis : ergo non omne peccatum est dictum vel factum vel concupitum, etc. Dicendum, quod affirmatio et
D negatio, secundum Philosophum, reducuntur ad idem genus, quemadmodum in divinis genitum et ingenitum ad relationem, secundum Augustinum quinto de Trinitate : ideo pro eodem sumendum est dictum et non dictum, factum et non factum, etc. Hæc Thomas in Summa.

Circa hanc distinctionem multa scribit Albertus, et multo plura quam circa septem residuas, tractans de septem peccatis capitalibus et eorum speciebus, filiabus, effectibus et motivis. Et ea quæ de defi-

nitionibus peccati conscribit, jam satis A præhabita sunt.

Scotus quoque : Peccatum, ait, formaliter est privatio boni, quoniam agens inferius tenetur se conformare in agendo agenti superiori : quia si in potestate ejus sit conformare se illi, nec se conformat, non conformari est culpa. Ideo loquendo de peccato sive contra legem divinam sive humanam, aliquid dicitur peccatum, quoniam peccans potuit concordare legi superioris agentis, et discordavit. Iste ergo actus, qui est in potestate discordantis, et B per hoc voluntarius exstat, non est formaliter peccatum, quia si iste esset concors regulæ superiori, non esset peccatum : ergo in isto actu præcisa ratio peccati est privatio istius concordiæ, et est corruptio rectitudinis in actu, sicut privatio dicitur formaliter corruptio sui habitus. Hæc Scotus.

Præterea Guillelmus Parisiensis in tractatu suo de Vitiis et virtutibus, parte ultima, de natura, qualitate, vilitate, enormitate et fœditate peccati non solum sub- C tiliter, sed et devotionaliter valde disseruit : In primis, inquiens, scire debes, quod peccata nominantur casus, juxta illud : *Prov.* XXIV, 16. Septies cadit justus, et resurgit. Cadit enim, qui peccat, ex alto gratiæ in vitiorum profundum, et ex sublimitate virtutum in lacum inferni, in fauces ac ventrem diaboli, atque in immunditiæ foveam et cloacam, ubi totus inquinatur, exstinguitur, suffocatur, sicut lampas ardens et lucens in latrinam demersa ; dum ei non restat alius casus, nisi quo in gehennæ profun- D dum casurus est. Secundo, peccata nominantur debita, et hoc non solum mortis æternæ, cui auctores suos obligant et adstringunt, imo etiam sunt usuraria debita. Pro illis enim exactissimus fœnerator diabolus alia peccata semper exigere et extorquere non cessat, dum una iniquitas suo pondere et excessu trahit ad aliam. Sunt quoque debita irreparabilium malorum, non habentium numerum neque mensuram ; maxime quædam, ut vitia mulierum turpitudinis publicæ, et eorum qui indignos et malos præficiunt, seu prælatos, principes, judicesve efficiunt. In immensum enim extenditur corruptela quæ ab hujusmodi hominibus derivatur in Ecclesias seu subjectos. Quis ergo damnatorum millium animas Deo restituet, dum animæ ipsæ damnatæ nequeunt reparari aut redimi ? Tertio, peccata nominantur inquinationes, ex quibus peccatores in Scripturis immundi semper ac sordidi nuncupantur. Cujus inquinationis fœtor est pravi rumoris infamia. Quantum ergo inquinatus est, cujus fœtor tam longe lateque dispergitur ? Quarto, peccata vocantur cruentationes. Unde Isaias : Manus enim vestræ sanguine plenæ sunt. *Is.* I, 15. Hinc deprecatus est David : Libera me de sanguinibus, *Ps.* L, 16. Deus, Deus salutis meæ. Quinto, vocantur putrefactiones, ex fluxu saniei interioris, juxta illud : Putruerunt et corruptæ sunt *Ps.* XXXVII, 6. cicatrices meæ. Sexto, dicuntur opera tenebrarum, *Rom.* XIII, 12. quoniam fiunt in tenebris cordis et ab hominibus obtenebratis, non advertentibus quid faciant et quam dire se lædant. Opera enim dementiæ et furiositatis sunt omnia peccata mortalia : quoniam nemo videns corde, talia faciet. Obtenebrant quoque et excæcant peccantes. Hæc Guillelmus. — Hanc materiam doctor iste diffuse prosequitur, exprimens alia nomina multa quibus peccata propter suos effectus in Scripturis vocantur, utpote fa- *Is.* LVIII, 6. sciculi deprimentes, laquei mortis, rete *Ps.* XVII, 6. diaboli, pocula mortis, infernale venenum, et consimilia multa.

## QUÆSTIO II

Secundo hic quæritur, **Utrum peccatum sit privatio : et præsertim, utrum peccatum seu malum sit privatio modi, speciei et ordinis.**

Et apparet primo quod non sit privatio, per illud in prima S. Joannis cano-

I *Joann.* II, 15. nica : Nolite diligere mundum neque ea quæ in mundo sunt. Sed diligere mundum, non est privatio, imo potius quid positivum. — Secundo, comedere carnes in Quadragesima, est peccatum, non tamen privatio.

Ad hoc respondet Antisiodorensis in Summa sua, libro secundo : Malum seu peccatum formaliter exstat privatio. Et ad instantias respondemus, quod triplex est dilectio : una gratuita, quæ dicitur caritas; alia naturalis, qua Deus diligitur pro aliqua necessitate, ut quia beneficus; tertia libidinosa, de qua loquitur S. Joannes. *Ibidem.* Hæcque dilectio realiter habet in se privationem modi, speciei et ordinis. Nimis enim diligit creaturam, qui diligit eam ad fruendum. Et in hoc consistit privatio modi; privatio quoque speciei, quoniam talis amor privationem habet debiti finis. Est etiam ibi privatio ordinis, quoniam temporalia diligenda sunt in ordine suo, seu ordinate et infimo loco, atque in relatione ad ultimum finem, ita ut eis utamur, et solo Deo fruamur. Conformiter, comedere in Quadragesima carnes, non potest facere Christianus, excepto casu necessitatis, nisi ex magna libidine; et si fieret ex timore, timor ille ex libidine oriretur, essetque ibi privatio modi, speciei et ordinis. — Præterea si quæratur, utrum peccatum sit aversio a Deo, vel conversio ad creaturam; dici potest, quod sit utrumque, et quod realiter idem sunt aversio et conversio illa. Sed quum dicimus, Malum est aversio, tangimus causam formalem peccati, eo modo quo peccatum potest habere causam; quum autem dicimus, Malum est conversio ad creaturas, tangimus causam efficientem. Conversio etenim illa est amor creaturæ libidinosus, qui privatur modo, specie et ordine. Hæc Antisiodorensis.

Insuper quærit, cujusmodi privatio sit peccatum, et cur potius dicatur corruptio horum trium, videlicet modi, speciei et ordinis, quam aliorum bonorum hominis quæ enumerat Augustinus in libro de Natura boni, dicendo : Vita, salus, memoria, tranquillitas, virtus, pax, lumen, sanitas, pulchritudo, mensura. Cur ergo non dicitur : Peccatum est corruptio vitæ et pacis, etc. ? Imo B. Dionysius ait : Peccatum est defectus scientiæ et virtutis. *De Divin. nom. c. IV.* Dicendum, quod malum seu peccatum est corruptio modi, speciei et ordinis naturalis, ut loquitur Augustinus. Præcipue autem perhibetur corruptio modi, speciei et ordinis, quia in his tribus generaliter consistit perfectio cujuslibet rei. Quumque peccatum sit corruptio perfectionis, recte asseritur privatio et corruptio trium istorum. Species quippe seu decor creatæ substantiæ, est habitudo seu habitus naturalis quo perficitur ad agendum quod ei naturaliter competit, per quod imitatur operationem divinam ac Deum. Et ob hoc dicitur harmonia, quia per hoc consonat operationi divinæ, ceterisque creaturis, quæ tendunt ad utilitatem universi, et ad gloriam Creatoris, atque ad ultimum suum finem. Hanc speciem habet creatura quælibet cum mensura, quum solius Dei perfectio sit immensa. Et per hoc habet eam in modo, et item in ordine, id est ad utilitatem universi, ad gloriam Dei, et ad proprium finem. Sicque in his consistit rerum perfectio, et in horum corruptione et privatione sita est rerum culpa, turpitudo, miseria. Hæc Antisiodorensis. — Idem Alexander, qui et in scriptis suis dicta Antisiodorensis communiter inserit; unde et ipsum Antisiodorensem minus allego.

Porro Bonaventura circa hæc scribit diffuse : Triplex, inquit, fuit modus distinguendi et assignandi modum, speciem et ordinem : quia aliqui acceperunt hæc tria secundum diversas proprietates in eadem re consideratas, ita quod modus dicat aliquid pertinens ad quantitatem, et species aliquid pertinens ad qualitatem, et ordo aliquid pertinens ad rationem. Quæ assignatio non consonat Augustino, qui vult quod in quolibet quantumcumque parvo bono, non solum substantia sed etiam proprietate substantiæ, sit invenire hæc tria,

ita quod se extendunt ad omnia entia prædicamentorumque genera. — Hinc alii distinguunt hæc tria per comparationem ad diversa. Quælibet namque res tripliciter consideratur, utpote : in se, et per respectum ad alias res, et per comparationem ad finem. Secundum primam considerationem ponitur in re modus, quoniam quælibet res in se ipsa est modificata et mensurata. Ut autem comparatur ad alia, ponitur in ea species, sicut attenditur pulchritudo partium secundum situm quem habent in toto. Secundum respectum vero ad finem, consistit in ea ordo. Hæc assignatio quamvis ex verbis videatur elici Augustini, non tamen attingit veritatem complete. Nempe una tantum anima exsistente, adhuc posset peccare, et invenirentur in ea hæc tria. — Idcirco est tertia positio rationabilior, quod tria hæc considerantur in eadem re secundum diversas comparationes seu relationes ad idem. Attenditur namque in unaquaque creatura vestigium Creatoris, secundum quod ipsa est. Quod vestigium consistit in respectu ad Creatorem secundum triplex genus causæ. Sicque modus attenditur in creatura, prout refertur ad Creatorem acceptum in ratione causæ efficientis; species, prout refertur ad ipsum sicut ad causam exemplarem; ordo, in quantum comparatur ad ipsum tanquam ad causam finalem. Quumque quodlibet ens, quantumcumque modicum, habeat hanc triplicem comparationem ad Deum, in unoquoque creato inveniuntur hæc tria.

Porro rationalis creatura est non solum quædam natura, sed etiam per voluntatem operans : atque utroque modo comparatur ad Deum, et utroque modo sunt in ea hæc tria. Utroque etiam modo reperitur in ea malum corruptivum horum trium. Sed malum culpæ proprie est in ea prout est voluntarie agens, et corrumpit in ea hæc tria ut voluntarie operante. Voluntas vero in se habendo modum, speciem et ordinem prout debet, est bona. Tuncque bona est, quum in agendo unitur divinæ virtuti

A ut principio moventi, et conformatur ei ut regulæ dirigenti, et unitur eidem ut fini quietanti. Atque in primo horum attenditur modus, in secundo species, in tertio ordo, secundum comparationem ad triplex genus causæ. Quandocumque demum aliquis peccat, necessario discontinuatur a Deo tanquam a movente principio, quoniam Deus nunquam movet ad peccatum; discordat item a Deo tanquam a regula dirigente ; et deordinat et elongat se ab eo tanquam a fine quietante. Quæ tria in omni peccato concurrunt. Sicque omne peccatum corrumpit hæc tria circa voluntatem consimiliter et inseparabiliter. Propter quod asserit Augustinus, quod malum est privatio modi, et speciei ac ordinis. Nec enim unum horum potest inesse aut abesse sine alio, imo inseparabilius sunt connexa quam virtutes, quæ tamen omnes dicuntur auferri, dum una aufertur.

B

Verum his objici potest, quoniam creatura aversa a Deo sicut a fine, adhuc non avertitur ab eo ut a causa efficiente et exemplari : alioqui desineret esse. Ergo potest auferri a creatura modus, non sublatis ab ea specie et ordine. — Respondendum, quod verum est illud de voluntate ut est res quædam seu natura, non prout est voluntas et virtutis vitiique subjectum. — Hæc Bonaventura. Concordant Petrus et Richardus per omnia.

C

Qui insuper circa hæc quærunt, utrum modus, species et ordo sint in omnibus æqualiter, et an in omnibus æqualiter aut totaliter corrumpantur per malum.

D Quocirca loquitur Petrus : Hæc tria in creatura attenduntur per comparationem ad Creatorem sub triplici genere causæ, ut patuit. Quæ comparatio semper æqualis est. Nam quantum habet creatura a Deo efficiente, tantum habet de ejus exemplaritate, tantumque tendit in ipsum tanquam in finem ordine naturali. Idcirco hæc tria in omnibus exstant æqualia inter se, et æqualiter minuuntur. — Si vero interrogas, an valeant per peccatum totaliter tolli; dicendum, quod in subjecto peccante

tria considerantur, puta natura peccantis, gratia quæ perficit, habilitas quoque naturæ ad gratiam. Horum primum non tollitur per peccatum, nec in toto nec in parte, quia subjectum peccati est, non contrarium. Secundum per mortale peccatum omnino corrumpitur, quoniam gratia essentialiter peccato opponitur : idcirco nequeunt simul inesse eidem. Tertium corrumpitur in parte, non in toto. Non enim corrumpitur secundum id quod est, sed secundum reducibilitatem ad actum, et secundum actus participationem. Illa namque habilitas media comparatur ad naturam, in qua radicatur et a qua oritur : quæ habilitas quum sit incorruptibilis nec habens contrarium, ex illa parte nec corrumpitur nec augetur. Comparatur quoque ad gratiam, ad quam inclinat tanquam ad actum suum seu complementum quo perficitur, quæ variabiliter animæ inest, et peccato opponitur : hinc ex hac parte illa habilitas minuitur et augetur per effectum. Virtus quippe uniuscujusque in conjunctione cum suo complemento perficitur, et in elongatione ab illo minuitur. Dico ergo, quod habilitas illa secundum essentiam suam per comparationem ad subjectum non minuitur, ut B. Dionysius protestatur, sed secundum efficaciam suam per comparationem ad actum. Quemadmodum enim per actum bonum voluntas ad gratiam præparatur, ita per oppositum a gratia elongatur. Habilitas etenim illa secundum id quod est, a voluntate non dependet; sed secundum comparationem sui ad actum, dependet ab ea. Nec enim a subjecto voluntate mediante oritur; attamen ad actum et complementum suum mediante voluntate reducitur. Ideo ex parte actus, per opera voluntatis et dispositiones ex operibus generatas minuitur aut augetur, secundum quod magis aut minus propinquat ad gratiam, quæ est ejus perfectio, aut elongatur ab ea, non autem ex parte suæ essentiæ. Exemplum hujus diminutionis ponitur in sole, cujus fulgor in aere minoratur, non

De Divin. nom. c. IV.

A claritas in se, per nubis interpositionem, secundum quod nubes densior aut rarior fuerit; atque in fonte, cujus effluentia, non pulchritudo, per obstaculum impeditur; et in pondere levi, cujus per additionem alicujus gravis, non essentia sed actualis inclinatio impeditur.

Si dixeris : Nonne inclinatio actualis habilitatis illius finita est, sicut et ejus essentia? Et constat quod sic. Ergo per plures diminutiones totaliter corrumpitur. Ad hoc quidam dixerunt, quod quantum per B malitiam actionis minuitur, tantum per genus actionis, quod bonum est, roboratur. Quibus objicitur, quia secundum hoc, natura peccantis est tam bona post peccatum ut ante. Alii dixerunt, quod ista habilitas continue scaturit instar fontis : idcirco totaliter nunquam corrumpitur. Sed ex hoc sequeretur, quod deperditio habilitatis per culpam effecta, posset sine gratia reparari. Alii ergo dixerunt, quod habilitas minuitur secundum proportionem geometricam, non arithmeticam : quia per æqua- C lia peccata tollitur æquale in proportione, id est duplum vel triplum ejus quod invenitur, non æquale in quantitate. Sed contra, quia secundum hoc, peccatum sequens minus damnificaret quam præcedens, quoniam minor est portio quæ per illud tollitur. Alii dicunt, quod illa habilitas, quamvis ex parte subjecti finita sit, tamen ex parte objecti est infinita, quia per ipsam anima ordinatur ad bonum infinitum, videlicet Deum : ideo nunquam tota corrumpitur. Sed contra hoc est, quod D quamvis objectum sit infinitum, tamen natura ordinatur ad illud finite. Hinc alii responderunt, quod illa habilitas sit finita, attamen æqualis potentiæ peccandi, propter quod nunquam per illam consumitur tota. Quibus objicitur, quod peccatum est infinitum : ergo et potestas peccandi. Nec enim unquam in tantum peccat homo in carne, quin plus possit peccare : sicque illa habilitas consisteret infinita. Alii ergo dixerunt, quod a Deo determinatum est usquequo queat corrumpi. Sed contra, si

tota illa habilitas ejusdem est generis, ergo tota æqualiter valet corrumpi. — Idcirco communius dicitur, quod quamvis illa habilitas sit finita in se, attamen quia ex ea infiniti actus elici possunt, infinitæque dispositiones generari, ideo illa habilitas quasi infinita est et improportionabilis respectu cujuslibet actus seu dispositionis generatæ ex actu. Quumque per actum malum tollatur bonum improportionabile bono quod remanet, tota bonitas habilitatis illius nunquam consumitur : quoniam non secundum esse naturæ quæ finita est, sed secundum efficientiam, quæ quodammodo infinita est propter perpetuitatem naturæ, per singulos actus malos minuitur, et per bonos augetur. — Hæc Petrus.

Præterea Thomas hic sciscitatur, utrum per peccatum corruptio aliqua in potentiis animæ fiat. Videtur quod non, quoniam teste divino Dionysio, etiam in dæmonibus naturalia integra permanserunt. Peccatum quoque non contrariatur potentiæ, sed potius virtuti ejusve actui. Et respondet : Dum aliquid est in potentia ad diversa, hoc contingit dupliciter. Primo sic, quod utrumque illorum ad quod est in potentia, æqualiter competat ei et perfectivum sit ejus, quemadmodum situs ad quos corpus cœleste in potentia est : ideo acquirendo aliquem talem situm, non dicitur simpliciter perfici, nec amittendo corrumpi. Unde in tali amissione non consistit malum, præsertim quum supra orbem lunæ, malum consistens in defectu naturali, esse non possit. Secundo sic, quod unum simpliciter convenit ei, aliud disconvenit; tuncque in acquisitione convenientis est perfectio ejus, et illius amissio vocatur corruptio : sicut in acquisitione scientiæ et virtutis consistit rationalis creaturæ perfectio, et in acquisitione vitii corruptio, quia per vitium alteri et viliori assimilatur, ut iracundus in proprietatem canis mutatur. Hinc secundum Boetium, homines quando peccant, naturam humanam quodammodo exuunt, et in bruta vertuntur, partem sensitivam, non rationem sequendo. — Ad primum ergo dicendum, quod perfectiones naturales considerantur dupliciter : utpote quoad esse suum primum, et ita non corrumpuntur : etenim intellectus et voluntas remanent post peccatum; et item quoad ordinem in suum finem, sicque per peccatum modo prætacto corrumpuntur, dum earum secundaria perfectio, ut habitus seu actus bonus, aufertur : et quantum ad hoc esse secundum, potentia contrariatur peccato. Hæc Thomas.

(De Divin. nom. c. IV.)

Qui insuper in prima secundæ, quæstione octogesima quinta : Modus, inquit, species et ordo consequuntur unumquodque bonum creatum in quantum hujusmodi, imo et unumquodque ens. Cujuslibet namque rei natura et bonitas consistit per aliquam formam a qua sumitur species. Forma quoque cujuslibet rei tam substantialis quam accidentalis, est secundum quamdam mensuram : unde octavo Metaphysicæ dicitur, quod formæ rerum se habent ut numeri. Et ex hoc res suscipit modum qui concernit mensuram. Unumquodque demum ex forma sua ordinatur ad aliud sive ad finem. Sic ergo secundum diversos gradus bonorum, diversi sunt gradus modi, speciei ac ordinis. Est enim quoddam bonum pertinens ad substantiam ipsius naturæ, quod habet suum modum, speciem et ordinem; et illud nec privatur nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hoc diminuitur per peccatum, non tamen totaliter tollitur. Est item quoddam bonum quod est ipse actus ordinatus, quod itidem habet modum, speciem et ordinem; hujusque privatio est essentialiter culpa. Sicque patet qualiter peccatum est privatio speciei et ordinis, et privat speciem, modum et ordinem. Hæc Thomas in Summa. (art. 4.)

Postremo Scotus hic loquitur : Peccatum corrumpit bonum, non corruptione quæ est transmutatio, sed formaliter corruptione quæ est privatio, et hoc non boni quod infuit, sed quod deberet inesse. Et si ob-

jiciatur, quod peccatum vulnerat in naturalibus (quod non est verum, si nihil auferat a perfectione naturæ); dico, quod corrumpit, minus habilem faciendo, seu bono usu privando. Nec potest effective corrumpere gratiam, sed demeritorie tantum. Hæc Scotus.

Quibus objicitur, quod peccatum ratione sui materialis frequenter corrumpit bonum corruptione quæ est transmutatio, ut patet in fornicatione, qua corrumpitur castitas. Insuper, peccatum sæpe corrumpit bonum quod infuit, ut in virginitatis amissione, in infidelitate, qua ad perfidiam a fide labitur. Amplius, peccatum corrumpit secundariam perfectionem naturæ, videlicet actum habitumque virtutis, et ratione sui materialis ad hoc effective videtur concurrere, sicut jam patuit.

## QUÆSTIO III

Tertio quæritur, **An omne peccatum consistat in actu, etiam peccatum omissionis, ita quod in omni omissione sit actio seu commissio quædam.**

Videtur quod non. Primo, quia peccatum omissionis per hoc distinguitur a peccato commissionis : quia in omissionis peccato non agitur quod est agendum, sed in peccato commissionis agitur quod non est agendum. — Secundo, Augustinus testatur : Duobus modis peccatur, seu duabus de causis peccamus. Primo, dum nondum videmus quid facere debeamus; secundo, dum videmus quid facere debeamus, nec facimus. Sed primum horum videtur esse peccatum omissionis, et in ipso nulla est actio, sed solum non videre seu noscere, et non facere. — Tertio, in Levitico distin-
*Lev.* VII, 37. guuntur ab invicem delictum et peccatum: quia delictum dicitur quasi derelictum, id est desertio boni agendi; peccatum vero est perpetratio mali. Et ita in delicto, quod est peccatum omissionis, nulla est actio.

In oppositum est, quod in omni peccato, præsertim mortali, dicitur esse a summo bono aversio, et ad bona caduca conversio, quæ conversio actus quidam exsistit. — Rursus, pœna sensus (ut fertur) debetur peccato ratione libidinosæ conversionis ad creata, seu inordinatæ delectationis in illis; delectatio autem sine actu consistere nequit, sicque in omni peccato etiam omissionis est aliquis actus.

Circa hæc multa disserit Alexander. Et primo interrogat, an omissio sit actuale peccatum. Et respondet : Peccatum dicitur actuale, quia ex actu propriæ voluntatis procedit. Quum enim tenetur quis aliquid facere, potens etiam illud facere, si illud non facit, peccatum dicitur actuale; simili modo, quum tenetur velle, et non vult, quia in voluntate est nolle sicut et velle, est actuale peccatum. Non ergo ab hoc exteriori actu nominatur actuale peccatum, sed ab actu interiori. Et ita quamvis in omissione sit remotio actus exterioris, nihilo minus est in ea interioris actus positio. Itaque omissio atque commissio penes alium et alium actum determinantur. Velle enim non facere quod tenetur facere, et velle facere quod tenetur non facere, actus sunt disparati. Sicque omissio est actuale peccatum aliud a commissione, et in ipso est actus interior. Hæc Alexander.

Qui insuper sciscitatur, an omissio sit peccatum separatum a transgressione, an sese concomitentur. Respondet : Divisio peccati quam ponit Augustinus, dicendo, Duobus modis peccamus, aut non videndo quid agere tenemur, aut non agendo quod agendum conspicimus, tendit ad hoc ut ostendatur differentia inter defectum ex parte cognitivæ potentiæ, et ex parte operativæ. Propterea proprie loquendo, separat peccatum omissionis a peccato ignorantiæ. Peccatum namque ignorantiæ est, dum non videmus quid facere debemus; peccatum omissionis, quum non facimus quod faciendum videmus. Posset tamen large accipi membrum illud, ut *non facere*

communiter accipiatur, et *debitum* similiter; atque secundum hoc, sub membro illo continerentur omissio proprie dicta et transgressio. Qui enim transgreditur, non facit quod fieri debet. — Denique, dum quis tenetur non fornicari, et fornicatur : transgreditur et simul omittit, quia tenetur tentationi resistere, nec resistit : ergo eodem actu peccat peccato transgressionis et omissionis, sicque unum aliud concomitatur. Ad quod dicendum, quod omissio sumitur proprie, et communiter. Si proprie, distinguitur a transgressione; si communiter, sic ad transgressionem sequitur omissio non ut genus, sed ut concomitans. Hæc idem.

Qui denuo quærit, quando contingat omissio. Verbi gratia, de eo qui dormit quando tenetur ire ad Matutinas ? Non enim omittit dum surgit, neque dum dormit, quia a dormiente nulla fit culpa. Dicendum, quod tunc quis omittit quando se applicat ad actum illicitum incompossibilem actui ad quem tenetur : ut si iste qui tenetur ire ad Matutinas, inebriet se seu infructuoso intersit colloquio, propter quod non surgit, tunc omittit. Si vero applicat se actui bono ad quem tenetur, et ex illo fessus obdormit, non omittit. Si autem fuerit actus indifferens, tamen quia impeditivus est ejus ad quod tenetur, omittit. Sed dato quod obligatus surgere non surgat, non tamen ex aliqua causa præcedenti quæ sit in ipso, sed tantum quoniam ligata est vis sensitiva in ipso, numquid dormiendo omittit ? Dicendum quod non : subintelligendum est enim quod tenetur surgere, quum audierit signum. Si vero non surgit ex causa quæ fuit in ipso, tunc omittit dum perpetrat causam. Hæc idem.

Porro Bonaventura super his breviter scribens : Omne (inquit) peccatum, ut asserit Augustinus, radicem habet amorem malum. Hinc quamvis in peccato omissionis sit privatio alicujus actus principalis, attamen quoniam illa privatio ortum habet ex amore commutabilis boni, ut quod quis non vult ad Matutinas consurgere quia vult in lecto quiescere, ideo peccatum omissionis reducitur ad concupiscentiæ motum, et actum appetitionis videtur includere. Hæc Bonaventura.

At vero de his plenius loquitur Thomas: Omne (inquiens) peccatum oportet aliquo modo in actu consistere, non tamen eodem modo. Quemadmodum enim originale peccatum rationem culpæ sortitur ex hoc quod est voluntarium, non voluntate propria, sed aliena, ita et rationem peccati habet ex eo quod per alterius actum inductum est. Peccata vero actualia in proprio actu illius in quo sunt consistunt : quod planum est in his quæ per commissionem aguntur. Utrum autem in peccato omissionis sit aliquis actus a potentia elicitus, super hoc est duplex opinio. Una, quod in peccato omissionis semper oportet aliquem esse actum, per quem ab exsecutione præcepti quis retardatur, sive interiorem voluntatem, sicut dum quis vult non obedire; sive exteriorem, ut dum quis actum exercet per quem ab impletione impeditur mandati, ut qui nimium vigilat, ita quod debita hora surgere nequit. Sed ista opinio necessaria non videtur. Quum enim voluntas sit libera, nec ad aliquid faciendum seu non faciendum determinetur, potest sic prætermittere aliquid, quod non velit ejus contrarium, nec de ejus contrario cogitet neque de aliquo alio quod sit impeditivum ejus quod facere obligatur. Nempe si aliquid velit, quod quantum est in se, non est impeditivum expletionis præcepti tanquam oppositum, constat, quod ex hoc quod vult illud, non peccat : quoniam illud potest secundum se licitum esse; sed peccat in hoc quod prætermittit illud quod facere debet. Hinc constat, quod actus ille interior sive exterior, se habet per accidens ad omissionis peccatum, sicque in eo omissionis deformitas non fundatur; nec rursus in actu præcepti contrario : nam positum est quod actus ille non sit determinatus, quum voluntas in neutrum oppositorum valeat ferri, sicut etiam Deus nec vult mala fieri, nec vult

mala non fieri. Nec dubium quod aliquis sic se habens, per omissionem peccat, quia juste punitur ex hoc quod præceptum non implet. Unde patet, quod peccatum omissionis in sola negatione debiti actus consistit. Et hæc est opinio alia. Sed quia opposita in idem genus reducuntur, omissio actus rationem peccati consequitur eo quod voluntaria sit, sicut et actus voluntarius rationem peccati habet. His consonant dicta Philosophi tertio Ethicorum, ubi ostendit, negligentiam sciendi ac faciendi a legibus juste puniri, ex hoc quod sicut in potestate hominis est facere aliquid, ita non facere. Denique omissio est actuale peccatum, non quia in actu consistit, sed quia ad genus reducitur actus cujus negatio est. Opponitur quoque præcepto affirmativo, quod obligat semper sed non ad semper : ideo tunc reus homo omissionis tenetur, quando quid facere obligatur, nec facit. Hæc Thomas in Scripto.

Petrus quoque hæc recitat, et qualiter utraque possit defendi opinio, pandit : De peccato (dicens) omissionis duplex est opinio. Una, quod consistit in actu omisso. Alii dicunt, quod in actu commisso incompossibili actui debito, in quo actu peccatum omissionis fundatur materialiter, atque in defectu debiti actus formaliter. Hæc Petrus.

Porro Richardus : Peccatum, ait, consistere in actu, tripliciter potest intelligi. Primo, quod sit aliquis actus formaliter. Secundo, quod sit aliquis actus materialiter. Tertio, quod de necessitate præsupponat aut includat aliquem actum tanquam sui causam vel occasionem. Primo modo nullum peccatum, nec omissionis nec commissionis, consistit in aliquo actu : quia (ut patuit) nullum peccatum quantum ad suum formale, est actus, sed alicujus privatio boni, seu aversio a bono altissimo. Secundo modo, quamvis peccatum commissionis semper consistat in aliquo actu, non tamen peccatum omissionis, alioqui non distinguerentur. Præterea, peccatum omissionis est carentia actus debiti, quam non oportet consistere in aliquo actu sub-

Cf. p. 465 B', etc.

A strato illi carentiæ : non ergo oportet quod omissionis peccatum materialiter consistat in aliquo actu. Si autem consistere in aliquo actu, sumatur pro præsupponere vel includere aliquem actum tanquam causam vel occasionem, sic etiam dico, quod peccatum omissionis potest non consistere in aliquo actu : hoc ita intelligendo, quod non est necesse præcedere aliquem actum in voluntate, qui sit illius omissionis causa sive occasio. Aut enim ad actum illum de necessitate sequeretur illa omissio, aut B non. Si sic, tunc esset actus malus, quia ad bonum actum non sequitur de necessario actus malus : et sic sequeretur quod aut peccatum omissionis formaliter non esset peccatum, aut quod non posset homo peccare peccato omissionis, quin peccaret duobus peccatis : quorum utrumque est falsum. Si non, aut ille actus esset bonus seu malus moraliter. Si malus, sequeretur inconveniens mox prætactum ; si bonus, tunc malum culpæ dependeret necessario a bono morali, quod falsum est, quamvis C dependeat ab aliquo bono naturæ. Ergo peccatum omissionis non præsupponit necessario, nec includit aliquem actum, tanquam sui occasionem vel causam. — Hæc Richardus. Quæ consonant dictis Thomæ ; similiter dicta Alberti, responsio quoque Durandi : quorum positio probabilior esse videtur. Alia autem opinio consonat Alexandro.

Verum Henricus Quodlibeto duodecimo, super his loquitur : In pura negatione absque omni positivo non consistit ratio pec- D cati, quia peccatum non habet rationem negationis, sed potius privationis modi, speciei et ordinis. Privatio autem necessario requirit subjectum, secundum Philosophum quarto et nono Metaphysicæ. In hoc nempe privatio differt a negatione, quod requirit et præsupponit subjectum, non ipsa negatio : sicque peccatum omissionis necessario requirit aliquod positivum. Unde qui omnino nil cogitat, nihilque vult aut agit, seu forte non habet liberi arbitrii usum pro illa hora et tempore, nil

q. 24.

omnino potest peccare, nisi ex ordine ad A actum aliquem positivum, in quo sicut in radice peccavit atque demeruit. Quod si in tali tempore aut hora aliquid faceret non faciendum, vel omitteret faciendum, ei imputaretur : quemadmodum suffragia vivorum prosunt defunctis pro quanto meruerunt adhuc viventes ut talia eis possent prodesse. Nec tamen dico, quod ratio peccati omissionis est in actu positivo, nisi sicuti in radice, sed solummodo in actus negatione seu omissione. Et ab illa radice traxit omissio actus quod rati- B onem habet peccati, in qua radice est causa illius omissionis : quemadmodum peccatum homicidii in ebrietate commissum, prout in subjecto consistit formaliter in actu occidendi, ut in radice autem in actu potationis quo se inebriavit. Quumque radix non sit causa actus vitiosi, nisi et ipsa in se sit vitiosa, necesse est quod si sit peccatum in omissione quoad actum omissum, etiam sit peccatum in commissione quoad actum exercitum, ut secundum hoc nunquam possit esse unum peccatum C omissionis sine alio commissionis. Hinc si aliquis nullo exercito actu delinqueret, aut ille non esset omnino causa et radix omissionis, aut illa omissio non esset omittenti imputanda in culpam, sed excusaretur per involuntarium ex ignorantia invincibili.

Verumtamen advertendum, quod actus ille positivus in quo sicut in radice est causa omissionis, potest esse actus volendi terminatus ad negationem seu omissionem ejus ad quod quis tenetur, quamvis non sine alio termino : puta dum quis omittit D honorare parentes quia vult hunc actum omittere, sive quia non vult honorare parentes quoniam vult servare pecuniam qua eos honoraret. Talis quippe ex eo quod vult hoc, committit ; et ex eo quod non facit hoc quod terminat negative actum volendi, omittit. Vel actus ille qui est radix omissionis, est actus principaliter exercitus aut imperatus a voluntate : ut studium per quod intellectus detinetur circa unum intentus, ita ut non possit se convertere ad cogitandum de faciendo id ad quod quis tenetur et quando tenetur. Qui actus studendi licet sit licitus in se, et pro aliquo tempore, ita quod in ipso non esset omissio aliqua, committit tamen voluntas in eo quod intellectum tenet in tali attentione, propter circumstantiam temporis in quo deberet esse attentus ad faciendum id ad quod tenetur : quia tenetur dimittere pro tunc actum secundum se licitum ad quem non tenetur. Ideo simul cum isto actu positivo incidit in alio peccatum omissionis. Nempe in hoc quod voluntas vult intellectum tam intentum studio esse, quod se non valet convertere ad considerandum quid aliud sit agendum, vult interpretative omittere faciendum. — Hæc Henricus.

## QUÆSTIO IV

Quæritur quarto, **An etiam in actu exteriori sit culpa.**

Videtur quod non. Primo, quia ut dictum est, virtus et vitium sunt in anima, non in corpore ; actus vero exterior est actio corporalis. — Secundo, in eodem sunt actus et habitus ejus, seu virtus et actus bonus ex ea procedens, similiter habitus vitiosus, pravaque actio ejus, prout in libro de Somno et vigilia docet Philosophus ; sed virtus et habitus vitiosus non consistunt in corpore, sed tantum in anima : ergo et actio vitiosa seu culpa. — Tertio, communiter dicitur, Deus respicit cor et interiora, non exteriora : ergo in exterioribus vitium non consistit.

In oppositum est, quod Deus exteriora multa prohibuit, ut furtum, rapinam. — Rursus, in Evangelio loquitur Christus : Quæ procedunt de ore, de corde exeunt, et *Matth.* xv, ea coinquinant hominem. De corde enim 18, 19. exeunt cogitationes malæ, homicidia, adulteria, etc.

Ad hoc respondet Thomas : In omnibus agentibus ordinatis commune est, quod

res mota ab aliquo ut instrumentum a primo agente, sequitur in suo actu conditionem primi agentis quantum potest. Quumque in omnibus actibus hominis voluntas principalitatem obtineat, eo quod ipsa tanquam liberrima cunctas potentias in suos actus inclinet, oportet quod in actibus humanis conditio voluntatis salvetur, puta in his quæ fiunt ad imperium voluntatis. Hinc quum voluntatis sit proprium habere sui actus dominium, hoc quoque in ceteris quæ a voluntate mota sunt invenitur, secundum quod ejus conditionem seu proprietatem consequi possunt : sicut intellectus potest considerare et non considerare prout a voluntate est motus, conformiter est de concupiscibili et irascibili, idque usque ad actus exteriores extenditur, secundum quod homo potest ambulare et non ambulare, loqui et non loqui. Quumque in hoc consistat ratio meriti et demeriti, laudis ac vituperii, quod malum seu bonum quod fit, est in potestate agentis : hinc actus voluntatis primo sortitur rationem peccati et culpæ, consequenterque alii actus a voluntate imperati ; atque hoc modo etiam in actibus exterioribus consistit deformitas culpæ. Denique, quum actus potius adscribatur primo agenti quam instrumento, sicut secare artifici magis quam securi ; ideo quidam considerantes quod actus a voluntate imperati rationem culpæ non habent nisi a voluntate, dixerunt peccatum non esse nisi in actu voluntatis interiori. Alii vero considerantes tam id in quo primo est ratio culpæ, quam id in quo est secundo, dixerunt tam actus interiores quam exteriores esse peccata. Utrique quoque consideraverunt peccatum non solum quoad id quod est formale in ipso, unde rationem mali habet, puta aversionem, sed etiam quantum ad conversionem, quæ est materiale in peccato. Aliqui vero considerantes solum id unde rationem mali sortitur, dixerunt nec actus interiores nec exteriores esse peccata. Inter quas verior exstat opinio media, dicens in utroque esse peccatum, quia plenam con-

A siderationem peccati habuit ista opinio, considerans peccatum quoad id quod est formale in ipso, et quoad id quod est materiale in ipso ; non solum quod primo deformitatem peccati continet, sed etiam quod secundo. Itaque plene, proprie et immediate virtus et vitium sunt in anima ; secundario autem et participative, in actu exteriori, in quo tanquam in effectu manifestatur actus interior et quantitas ejus ; sicque Deus respicit actum exteriorem, prout ab interiori procedit et ejus
B qualitatem participat. — Hæc Thomas in Scripto. Qui de hac re scribit in prima secundæ, quæstione septuagesima quarta ; et scripta ibidem in his sententialiter continentur. Concordant Petrus, Richardus, ceterique communiter.

Durandus quoque : Actus (dicens) exterior potest comparari ad immediatum principium eliciens ipsum, et item ad voluntatem imperantem. Primo modo non potest esse culpa in actu exteriori secundum se, sed solum ut comparatur ad vo-
C luntatem jubentem. In essentialiter enim subordinatis ultimum non refertur ad primum nisi per medium ; ratio autem, voluntas et actus exterior, essentialem ordinem habent, ita quod actus voluntatis medius est inter actum rationis exteriorem que actum : ergo opus exterius non est natum regulari per rationem nisi mediante voluntate. Rursus opus exterius non est nobis imputabile, neque in nostra potestate, nisi prout a voluntate procedit : imo per respectum ad proximum princi-
D pium eliciens, est penitus naturale. Hæc Durandus.

## QUÆSTIO V

AMplius quæritur hic, **Utrum peccatum ex hoc quod corrumpit bonum, contrarietur bono increato.**

Videtur quod sic, quia formaliter est a summo bono aversio, facitque rationalem

creaturam summo bono rebellem, contrariam, inimicam. Contrariatur quoque divino præcepto. Unde et Augustinus undecimo de Civitate Dei disseruit : Vitium est contrarium Deo, sicut bono malum. Naturæ vero quam vitiat, non solum est contrarium, sed etiam noxium.

In oppositum est, quod contraria habent fieri circa idem, et corrumpunt se invicem, ac sub eodem genere continentur : quorum nullum convenit bono increato et peccato.

Ad hoc Bonaventura respondet : Aliquod bonum contrariari alicui malo, intelligi potest dupliciter. Primo, in se ac propria forma; secundo, in suo effectu. Primo modo malum contrariari non valet summo bono, quum illud sit per essentiam bonum, cui nihil omnino exstat contrarium. Secundo autem modo malum quodammodo contrariatur summo bono, et quodammodo non. Dupliciter namque potest unum alteri repugnare in suo effectu. Primo, quia repugnat ex parte virtutis ipsius agentis. Secundo, quia repugnat ex parte idoneitatis ipsius suscipientis. Primo modo nihil potest repugnare Deo in opere suo, quoniam virtus Dei est omnipotens, quæ nullum potest invenire obstaculum. Secundo modo est subdistinguendum, quoniam nocumentum inferre effectui contingit dupliciter : primo, simpliciter et universaliter; secundo, in parte. Primo modo nihil potest Deo contrariari in opere suo. Talis namque et tantus est ordo universitatis, quem Conditor ei dedit, ut a nullo malo valeat perturbari, ut in pluribus locis asserit Augustinus. Verum ultimo modo potest aliquid repugnare Deo in opere suo, quia per malum contingit aliquem Dei effectum reddi minus habilem ad divinæ influentiæ susceptionem, et ad obtentum perfectionis beatitudinisque finalis. — Si autem quæratur, qualiter peccatum seu malum faciat hominem Dei inimicum ac adversarium, quum Dei voluntas impleatur ex omnibus, et cuncta subjaceant ejus voluntati ac nutui; dicendum, quod A distinguenda est voluntas Dei. Est enim voluntas beneplaciti, et est voluntas signi, quæ dicit aliquem effectum creatum. Et primæ voluntati quæ est ipsemet Deus volens, nemo dicitur adversari aut inimicari, quoniam semper impletur; sed voluntati signi, id est divinis præceptis, consiliis, monitis, faciendo contraria illis. Hæc Bonaventura.

Rursus hic quæritur, An malum sufficienter dividatur per malum culpæ et malum B pœnæ.

Videtur quod non, quia sunt multa mala quæ non comprehenduntur sub hac divisione, videlicet malum naturæ, malum fortunæ, etc.

Ad hoc Thomas respondet : Malum, per se loquendo, est privatio boni; bonum vero rei in perfectione et actu consistit : ideo, secundum distinctionem perfectionum oportet esse distinctionem malorum. Est autem duplex actus sive perfectio, utpote primus et secundus. Actus primus est ipsa C forma; actus secundus est operatio. Hinc ex privatione utriusque perfectionis diversæ differentiæ mali consurgunt. Si enim privetur seu auferatur aliqua forma aut perfectio alicujus rei naturalis, dicetur esse malum naturæ; si autem privetur perfectio operationis, dicetur esse peccatum, ut in secundo dicitur Physicorum. Peccatum quippe est in his quæ nata sunt consequi finem, dum eum non consequuntur. Quælibet vero res per suam operationem nata est consequi suum finem : unde D oportet quod peccatum in operatione consistat, secundum quod non est directa ut exigit finis. Sed ut quinto Metaphysicæ dicitur, bonum et malum quodam speciali modo sunt in his quæ per electionem agunt, et rationem finis cognoscunt, finemque sibi possunt determinare : idcirco peccatum in illis quamdam specialem mali accipit rationem, ita quod peccatum in eis dicitur culpa. Unde peccatum in pluribus est quam culpa. Nam ut secundo Physicorum probatur, peccatum est etiam

in naturalibus ac artificialibus; culpa vero A non est nisi in his quæ voluntarie fiunt. Nil etenim rationem obtinet culpæ, nisi quod vituperabile exstat; nec vituperium debetur alicui propter actum inordinatum, nisi actus ille subjaceat suo dominio. Similiter malum naturæ in electionem habentibus, specialem mali accipit rationem, utpote rationem pœnæ, in quantum voluntas dissentit defectui. Hinc omnis pœna malum naturæ est. Pœna equidem, secundum Augustinum, dicitur malum, quia bonæ nocet naturæ, in quantum subtrahit ei B id per quod natura perficitur, vel in suo esse naturali, ut cæcitas, vel in superadditis naturæ, ut subtractio gratiæ. Verumtamen aliqui dicunt, quod etiam in brutis naturalis defectus rationem pœnæ sortitur; sed melius videtur ut pœna non sit nisi ubi culpa consistit. Itaque patet, quod malum rationalis creaturæ sufficienter et convenienter per pœnam et culpam dividitur. Propter quod pœna et culpa non sunt differentiæ mali absolute sumpti, sed mali prout est in habentibus electionem. — Hoc quoque sciendum, quod passio dupliciter sumitur : vel quoad naturam rei, prout logicus et naturalis passionem considerant, et ita non oportet omnem pœnam esse passionem, sed quamdam pœnam, videlicet pœnam sensus ; vel quantum ad modum significandi, prout grammaticus considerat, sicque passive id dicitur quod a verbo passivo derivatur. Unde privatio qua aliquis privatur aliquo, vocatur passiva privatio; et privatio qua aliquis privat, privatio nominatur activa. Sicque sumendo passionem, omnis pœna est corruptio aut passiva privatio. — Hæc Thomas in Scripto. In prima etiam parte Summæ, quæstione quadragesima octava, scribit hæc ipsa; Durandus quoque in Scripto.

Objecti item solutio patet ex dictis. Mala enim fortunæ reducuntur ad mala naturæ.

# DISTINCTIO XXXVI

## A. *Quod quædam simul sunt peccata et pœna peccati, quædam peccata et causa peccati, alia vero peccata et causa et pœna peccati.*

SCIENDUM est tamen quædam sic esse peccata, ut sint etiam pœnæ peccatorum. Unde Augustinus super illum locum psalmi quinquagesimi septimi, Supercecidit ignis, et non viderunt solem, ait : Ignis superbiæ et concupi- *Ps.* LVII, 9.
scentiæ et iræ intelligitur. Istas pœnas pauci vident : ideo eas maxime commemorat Aug. in ps. 57, n. 17, 18.
Apostolus in Epistola ad Romanos, et enumerat multa quæ peccata sunt et pœna *Rom.* I, 26 et seq.
peccati. Inter primum enim peccatum apostasiæ * et ultimam pœnam ignis æterni, * superbiæ
media quæ sunt, et peccata sunt et pœna peccati. Gregorius quoque super Ezechielem ait : Contemnenti, qui non vult pœnitere, ponit Deus offendiculum, ubi scilicet Gregor. in Ezech. lib. I, Hom. XI, n. 23, 24.
gravius impingat. Peccatum enim quod per pœnitentiam citius non deletur, aut peccatum est et causa peccati, aut peccatum et pœna peccati, aut peccatum simul et Ibid. n. 25.
causa et pœna peccati. Unde Moyses : Nondum sunt completa peccata Amorrhæorum. *Gen.* XV, 16.
Et David inquit : Appone iniquitatem super iniquitatem eorum. *Ps.* LXVIII, 28.
Et alius Propheta : Sanguis sanguinem tetigit, id est, peccatum peccato additum est. *Osee* IV, 2.
Paulus quoque ait : Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiæ, etc. ; *Rom.* I, 26.
et item : Ut *I Thess.* II, 16.

*Apoc.* XXII, 11. impleant peccata sua semper. Joanni quoque per angelum dicitur : Qui in sordibus est, sordescat adhuc. Ex his testimoniis colligitur, peccatum aliquod et peccatum esse et pœnam peccati.

B. *Ex prædictis quæstio oritur, scilicet an in quantum peccatum est, sit pœna peccati.*

Et ideo merito quæritur, utrum in quantum peccatum est, sit pœna peccati. Quod non videtur, quum omnis pœna peccati justa sit. Unde Augustinus in libro Aug. Retract. lib. I, c. 9, n. 5. Retractationum : Omnis pœna peccati justa est, et supplicium nominatur. Si ergo peccatum quod est peccatum et pœna peccati, in quantum peccatum est pœna peccati est, quum omnis pœna justa de justitia Dei veniat, videtur in quantum peccatum est, justum esse et a Deo provenire. — Ad quod illi respondent, peccatum sic dici pœnam peccati, quia per peccatum in quod merito præcedentis peccati homo labitur, deserente Deo, corrumpitur bona natura. Sicut ignis æternus dicitur pœna malorum, quia eo cruciantur, nec tamen ipse cruciatus malorum ignis est, sed per ignem fit in homine; ita per peccatum corrumpitur natura, et imminuitur bonum naturæ, et est ipsa imminutio et corruptio boni passio et pœna, et non est essentialiter ipsum peccatum per quod fit ; sed ideo peccatum dicitur, ut præmissum est, quia per peccatum illico ut peccat homo, fit in homine illa corruptio, quæ tamen fit Deo auctore. Illa enim pœna sive passio quæ est boni corruptio, a Deo est. Illius tamen, ut sic dicam, materia et causa est peccatum, quod a Deo non est. Quod videtur Augustinus notasse, et juxta hunc sensum intellexisse, quum ait in Id. de Prædest. sanct. n. 19. libro de Prædestinatione sanctorum : Prædestinatione Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus. Sed præscivit Deus etiam quæ non est ipse facturus, id est omnia mala, quia etsi sunt quædam quæ ita peccata sunt ut etiam pœnæ sint peccati, *Rom.* I, 26. secundum illud Apostoli, Tradidit illos Deus in passiones etc., non tamen peccatum Dei est, sed judicium, scilicet pœna. In Scriptura enim sæpe nomine judicii, pœna intelligitur. Hic diligenter intendentibus insinuare videtur : ea quæ peccata sunt et pœnæ peccati, non in quantum peccata sunt, sed in quantum pœnæ, Dei esse dicuntur. Nam quum dixisset Deum non esse facturum mala aliqua, id est peccata ; quia posset ei objici, quædam peccata esse etiam pœnas peccati, et pœna peccati omnis justa est, et ideo a Deo est, quasi determinando secundum quid faciat ea, vel secundum quid non faciat, addidit reliqua. Juxta vero prædictam intelligentiam peccata sane dicuntur pœnæ. Unde Apostolus appellat ea passiones ignominiæ, quia Strabus, in Rom. I, 26. ut ait auctoritas, licet quædam peccata sint quæ delectant, sunt tamen passiones naturæ non nominandæ, quia per ea corrumpitur natura.

C. *Quod quum omne peccatum possit dici pœna, non tamen omne est pœna peccati.*

Et licet ex hoc sensu omne peccatum mortale possit dici pœna, non tamen omne potest dici pœna peccati. Pœna enim peccati, ut prædictum est, est illud cujus causa

est aliud præcedens peccatum. Nam peccatum sic dicitur pœna peccati respectu præcedentis, sicut dicitur causa peccati respectu sequentis. Quo fit ut idem peccatum et causa sit et pœna peccati, sed alterius peccati pœna et alterius causa. Ut enim Gregorius in Moralibus ait, peccatum quod per pœnitentiam non diluitur, suo pondere mox ad aliud trahit. Unde fit ut non solum peccatum sit, sed et causa peccati : ex illo quippe culpa subsequens oritur. Peccatum vero quod ex peccato oritur, non solum peccatum, sed et pœna peccati est : quia justo judicio Deus cor peccantis obnubilat, ut præcedentis peccati merito etiam in alia cadat. Quem enim liberare noluit, deserendo percussit. Proinde, ut Augustinus ait, præcedentis est hæc pœna peccati, et tamen etiam ipsa peccatum est. Judicio enim justissimi Dei traditi sunt, ut ait Apostolus de quibusdam, sive deserendo, sive alio modo explicabili, sive inexplicabili, in passiones ignominiæ : ut crimina criminibus vindicarentur, et supplicia peccantium non tantum sint tormenta, sed et vitiorum incrementa. Illa ergo peccata quæ enumerat Apostolus, quia de superbia sunt, non solum peccata, sed etiam supplicia sunt. — Ecce ex his jam fit perspicuum, quædam peccata etiam pœnas et causas peccati esse ; et illud peccatum esse pœnam peccati, quod causam præcedens habet peccatum ; atque illud peccatum esse causam peccati, quod est meritum sequentis culpæ.

Gregor. Moral. lib. xxv, n. 22.

Aug. Contra Julian. lib. v, n. 10.

*Rom.* I, 26.

### D. *Ex prædictis videtur significari, ipsa eadem quæ peccata sunt, esse et pœnas peccati.*

Sed quum ait crimina criminibus vindicari, videtur insinuare ea ipsa quæ peccata sunt, essentialiter esse pœnas peccati, id est punitiones peccati. Ad hoc autem inquiunt illi, hæc et similia dicta esse secundum rationem prædictam, et ideo intelligenda fore secundum præmissam expositionem. Intelligentia enim dictorum ex causis est assumenda dicendi.

Hilar. de Trinitate, lib. IV, n. 14.

### E. *Quod non obviat veritati, si quis dicat ipsa peccata esse pœnas peccati essentialiter.*

In nullo tamen præjudicium factum * veritati putatur, si quis dicat ipsa eadem quæ peccata sunt, essentialiter (ut ita dicam) esse pœnas, id est punitiones, peccatorum præcedentium : quæ justæ sunt et a Deo sunt ; nec tamen in quantum peccata sunt, a Deo sunt, nec in quantum peccata sunt, pœnæ peccati sunt ; et tamen in quantum peccata sunt, privationes boni sunt ; sed ut supra dictum est, causaliter et active dicuntur privationes.

* fieri

*Cf.* dist. XXXV E.

### F. *Aperte ostendit, peccata quædam esse pœnam peccati, et pœnam ipsam justam esse et a Deo.*

Quod autem quædam peccata pœnæ sint, et ipsa pœna justa sit et a Deo sit, evidenter tradit Augustinus in libro Retractationum primo, dicens quædam neces-

Aug. Retract. lib. I, c. 9, n. 5.

sitate fieri ab homine quæ mala sunt, et eadem justa pœna peccati sunt. Sunt, inquit, quædam necessitate facta improbanda, ubi homo vult recte facere et non
*Rom.* VII, 15, 19. potest. Unde et illud Apostoli, Non quod volo facio bonum, sed quod odi malum,
*Galat.* V, 17. hoc ago; et illud, Caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem : hæc enim invicem sibi adversantur, ut non ea quæ vultis faciatis. Sed hæc omnia ex illa mortis damnatione sunt. Nam si non est ista pœna hominis, sed natura, nulla ista peccata sunt. Si enim non receditur ab eo modo quo naturaliter factus est homo, quum hæc facit, ea utique facit quæ debet. Si autem homo, quia ita est, non est bonus, neque habet in potestate ut sit bonus, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non valendo esse qualem se esse debere videt, pœnam istam esse quis dubitet? Omnis autem pœna, si peccati pœna est, justa est, et supplicium nominatur. Si autem injusta est pœna, quoniam pœnam esse nemo ambigit, injusto aliquo dominante homini imposita est. Porro quia de omnipotentia Dei et justitia dubitare dementis est, justa est hæc pœna, et pro peccato aliquo impenditur. Non enim quisquam injuste dominans, aut subripere hominem potuit velut ignoranti Deo, aut extorquere invito tanquam invalidiori, ut hominem injusta pœna cruciaret. Relinquitur ergo, ut hæc pœna justa de damnatione hominis veniat. His atque aliis pluribus testimoniis docetur, quædam esse peccata et pœnas peccati essentialiter.

### G. *De quibusdam quæ sine dubio peccata sunt et pœnæ, ut ira, invidia.*

Præterea nullatenus ambigendum est, quædam peccata absque ullo scrupulo pœnas esse, ut invidia, quæ est dolor alieni boni, et ira : quæ etiam non in quantum pœnæ sunt, peccata sunt. Ita etiam de cupiditate et amore et aliis hujusmodi
Aug. de 83 Quæst. q. 77. sentiendum est. Unde Augustinus in libro LXXXIII Quæstionum ait : Omnis perturbatio passio; omnis cupiditas perturbatio : omnis ergo cupiditas passio. Omnis vero passio quum est in nobis, ipsa passione patimur. Omnis ergo cupiditas quum est in nobis, ipsa cupiditate patimur; et in quantum cupiditas est, patimur ea. Omnis autem passio, in quantum ipsa patimur, non est peccatum. Ita et de timore. Non enim consequens est ut si patimur timorem, ideo non sit peccatum : quia multa sunt peccata quæ patimur, sed non in quantum patimur eis.

### H. *Quod verbis Augustini præmissis quædam sententia Hieronymi obviare videtur.*

Illud autem diligenter est annotandum, quod supra positis verbis Augustini dicentis, quædam necessitate facta esse improbanda et mala, videtur obviare quod
*Cf.* dist. XXVIII I. Pelag. Libel. fidei, p. III, n. 21. 25. Hieronymus ait in Explanatione fidei : quod licet supra sit positum, tamen ut perfectius sciatur, iterare non piget. Exsecramur, inquit, eorum blasphemiam qui dicunt, impossibile aliquid homini a Deo esse præceptum, et mandata Dei non a singulis, sed ab omnibus in commune posse servari; et paulo post, Et tam illos

errare dicimus, qui cum Manichæo dicunt hominem peccatum vitare non posse, quam illos qui cum Joviniano asserunt hominem non posse peccare. Ecce Hieronymus dicit errorem esse, si quis dicat hominem vitare peccatum non posse. Qui autem dicit quædam necessitate fieri, quædam dicit non posse vitari. Quum ergo id Augustinus dicat, videtur aut erroris esse quod tradit, aut non esse verum quod Hieronymus ait.

I. *Determinatio contrarietatem submovens de Sanctorum medio.*

Ad quod dici potest, quia Augustinus secundum statum hujus miseriæ (ad quam Aug. de Lib. arbit. lib. III, n. 51. pertinet ignorantia et difficultas, ut idem ait in libro de Libero arbitrio, quæ ex justa damnatione descenderunt) illud tradidit, ubi et venialia peccata inclusit. Hieronymus vero tantum de mortalibus peccatis loquitur, quæ unusquisque gratia illuminatus valet vitare; vel de homine secundum statum liberi arbitrii ante peccatum illud ait.

K. *Epilogum facit, ad alia transiturus.*

Satis diligenter eorum posuimus sententiam qui dicunt omnes actus naturas *Cf.* dist. xxxv D. esse, et in quantum sunt, bonos esse. In quo tractatu quædam interseruimus quæ non ex eorum tantum persona accipienda sunt, quia ab omnibus catholice sapientibus absque hæsitatione tenentur; atque auctoritatum testimoniis et rationibus eorumdem traditionem munivimus, qui dicunt omnes actus essentia sui, id est, in quantum sunt, esse bonos; quosdam vero in quantum inordinate fiunt, peccata esse. Addunt quoque, quosdam non tantum essentia, sed etiam genere bonos esse : ut reficere esurientem, qui actus est de genere operum misericordiæ; quosdam vero actus absolute ac perfecte bonos dicunt, quos non solum essentia vel genus, sed etiam causa et finis commendat : ut sunt illi qui ex bona voluntate proveniunt, et bonum finem metiuntur.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS TRICESIMÆ SEXTÆ

PRÆHABITA distinctione induxit Magister quid sit peccatum; hic discutit an idem possit esse peccatum et pœna peccati. Quæ quæstio habet ortum ex dictis in fine præcedentis distinctionis. Primo itaque manifestat, quod unum et idem in plurimis sit peccatum et pœna peccati. Atque ex hoc aliam inserit quæstionem, A videlicet : utrum peccatum in quantum peccatum, sit pœna peccati. Quocirca declarat, quod omne peccatum valeat dici pœna, non tamen pœna peccati. Et circa hoc pandit quomodo peccata quæ sunt pœnæ peccati, sint a Deo in quantum sunt pœnæ; et hoc superius est expressum. dist. xxxii, q. 3. Deinde docet, quædam peccata specialiter esse pœnas, ut iram, impatientiam, invidiam. Ultimo concordat et exponit verba sanctorum Hieronymi et Augustini, quæ prima facie videntur invicem re- B pugnare.

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quæritur primo, **Utrum unum peccatum sit causa alterius, ita quod aliud illud sit effectus et pœna ac ultio quædam peccati illius prioris.**

Videtur quod non. Primo, quia peccatum formaliter nihil est, et ad minus non ens positivum, sed privatio quædam, ut patuit; causare autem præsupponit esse. — Secundo, virtutes connexæ sunt, non peccata : ergo unum non est causa alterius, quoniam causa et causatum connexionem habent præcipuam. — Tertio, peccata non necessarie, sed voluntarie fiunt. Quum ergo causa sit ad cujus esse de necessitate sequitur aliud, peccatum unum non est causa alterius.

dist. XXXV, q. 2.

In oppositum est, quod Deus justus demerito unius excessus permittit peccantem in alium etiam enormiorem labi excessum, juxta illud Apostoli ad Romanos : Propterea (id est propter superbiam præcedentem) tradidit illos Deus in passiones ignominiæ et in reprobum sensum. — Unum quoque peccatum vocatur mater alterius, et experimur quod ex superbia generatur ira, ex ira invidia. — Item quod Deus omnipotens rebelles, ingratos et induratos permittit in gravissima cadere vitia propter eorum præcedentes iniquitates, sicut testatur in Psalmo : Non audivit populus meus vocem meam; et dimisi eos secundum desideria cordis eorum, ibunt in adinventionibus suis.

*Rom.* I, 26, 28.

*Ps.* LXXX, 12, 13.

Ad hæc respondet Albertus : Duplex est pœna, videlicet pœna damni et pœna sensus. Loquendo de pœna damni, omne peccatum est pœna eo ipso quo peccatum, quum sit corruptio modi, speciei et ordinis : quæ corruptio maximum damnum est. Loquendo autem de pœna sensus, peccatum est tantum causa pœnæ. Relinquit enim pronitatem in anima, suo pondere

Summ. th. 2ª part. q. 131.

A inclinantem ad culpam. Unde secundo Confessionum loquitur Augustinus : Jussisti, Domine, et sic est, ut sibi ipsi sit pœna animus inordinatus. Et alibi : Inter primum peccatum apostasiæ et ultimam pœnam ignis inferni, media quæ sunt, et peccata sunt et pœna peccati. Gregorius quoque : Contemnenti, inquit, nec pœnitere volenti ponit offendiculum Deus, ut gravius impingat. Peccatum namque quod per pœnitentiam citius non deletur, aut peccatum est et causa peccati, aut pecca-
B tum et pœna peccati, aut peccatum simul et causa et pœna peccati. — Verum si instes, quoniam omnis pœna est justa atque a Deo : quod non convenit peccato, non ergo est pœna; dicendum, quod nil prohibet unum et idem secundum diversas rationes quas habet, a justitia Dei procedere, et ab eo non procedere. Et illius Deus est causa non impertiendo malitiam, sed gratiam subtrahendo.

Præterea, si quæratur, an peccato essentialiter junctum sit esse pœnam; dicendum,
C quod ex ordine divinæ justitiæ pœna semper comitatur culpam : imo quadruplex est pœna. Prima est, amissio Dei summi et incommutabilis boni. Secunda, spoliatio gratuitorum, per quæ Deus in homine commoratur. Tertia, vulneratio naturalium. Quarta, inordinatio seu confusio in regno animæ, in qua superiores vires, ut ratio et voluntas, per peccatum fiunt inferioribus ancillantes, per quod totus homo subvertitur. — Et si objiciatur de Christo et Job, qui sine culpa sua passi sunt
D pœnas; dicendum, quod pœna non ita se habet ad culpam sicut culpa ad pœnam. Culpa quippe est causa pœnæ; pœna vero expiativa est culpæ. Ideo pœna tam Christo quam membris ejus inflicta est. Nam pœna comparatur ad culpam ut medicina ad morbum. Unde et innocentibus infligitur ut satisfaciant pro aliis, quum tamen non infligatur nisi pro peccatis propriis aut alienis.

Insuper, unum peccatum est pœna alterius tribus modis. Primo, ex parte spo-

liationis gratuitorum; secundo, ex parte A amissionis boni increati; tertio, ex parte corruptionis boni naturæ : quia per incommutabile bonum, et per gratuita ejus dona, atque per naturalium integritatem, homo continetur in gratia et virtute ne peccet, destitutusque illis faciliter cadit. Additur quoque quartus modus, quia peccata commissa dispositionem et habitum relinquunt in anima, ex quibus fit homo pronior ad peccandum. Propter quod fatetur Gregorius : Peccatum quod per pœnitentiam non deletur, mox suo pondere B trahit ad aliud. Unde fit ut non solum peccatum sit, sed et causa peccandi : quia ex ipso consequens culpa oritur. Peccatum autem quod ex peccato oritur, non solum peccatum est, sed et pœna peccati : quoniam justo judicio Deus cor peccantis obnubilat, ut præcedentis peccati demerito etiam in alia ruat. Sicque secundum Augustinum, Deus omnipotens peccata peccatis ulciscitur, ac per hoc supplicia peccantium non solum sunt tormenta, sed et incrementa vitiorum. — Hæc Albertus. C

Verumtamen contra id quod ait, pœnas non infligi nisi pro propriis aut alienis peccatis, objici potest : quia communiter dicitur, quod quidam tribulantur et puniuntur a Deo, ut probentur et aliis in exemplum patientiæ proponantur, ut Job
*Tob.* II, 12. et Tobias; alii, ut humilientur, ut Pau-
II *Cor.* XII, 7. lus; alii, ut in eis Dei gloria manifestetur,
*Joann.* IX, 3. sicut de cæco nato dixit Salvator, Neque hic peccavit, neque parentes ejus, sed ut opera Dei manifestentur in eo; alii, ut in
*Num.* XII, 10, 14. præsenti purgentur, ut soror Moysis; alii, D ut eorum damnatio in præsenti incipiens, perpetue pertrahatur, ut Herodes et Da-
*Ibid.* XVI, 32, 33. than ac Abiron; alii, ut copiosius coronentur, ut martyres sancti; alii, ut suis pœnis alios redimant a pœnis, ut potissime
*Tit.* II, 14. Christus.

At vero Thomas : Unum, inquit, peccatum potest esse causa alterius in triplici genere causæ, utpote per modum causæ efficientis, et finalis, ac materialis. Per modum causæ efficientis, dupliciter : primo per se; secundo per accidens. Per accidens quidem ex parte aversionis, unde ipsum peccatum habet rationem mali. Etenim malum non habet causam nisi per accidens. Et dico per accidens, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens. Prohibens vero peccatum est gratia, quæ conservat animam in rectitudine sua; gratiam autem peccatum tollit : sicque per accidens causa est vitiorum quæ fiunt, ea subtracta. Atque per hunc modum quodlibet peccatum mortale potest esse causa cujuslibet peccati mortalis, gratiam auferendo. Potest quoque hic modus causandi aliquo modo reduci ad genus causæ formalis. Quemadmodum enim gratia est formale principium actus gratia informati, ita privatio gratiæ, ex qua peccatum procedit, est quasi forma peccati. Sed per se causa quasi efficiens est unum peccatum alterius ex parte conversionis, in quantum ex actu peccati relinquitur in anima dispositio seu habitus inclinans iterum ad peccandum. Attamen hoc modo peccatum non est causa cujuscumque peccati, sed tantum ejus quod est simile sibi in specie, ut luxuria luxuriæ. — Per modum autem causæ finalis unum peccatum est causa alterius, in quantum advocat aliud in finem suum : ut dum unus interficit alium ut vindicet se de illo; sicque quodlibet peccatum causari potest ex quolibet. Nam et actum prodigalitatis exercere quis potest ad tempus, ut postea finem avaritiæ consequatur. Nihilo minus hoc modo quædam peccata magis nata sunt consequi ex quibusdam, ut homicidium ex ira, et mendacium ex avaritia. Hinc peccata quæ ex aliis frequentius solent oriri, dicuntur illorum filiæ. — Per modum demum causæ materialis unum peccatum est causa alterius, dum unum alteri ministrat materiam, ut gula luxuriæ, et avaritia dissentioni, multiplicando terrena, quæ litis ac dissentionis materia sunt.

Itaque, sicut peccatum ex parte aversionis nihil est, sic non est causa nisi per accidens; ex parte vero conversionis est

aliquid, et ita est causa modis præfatis, et per hoc patet solutio primi. — Ad secundum, quod etiam quædam peccata prætacto modo connexa seu sibi propinqua sunt, quamvis non tam inseparabiliter atque consequenter ut virtutes. — Ad tertium, quod non ad quamlibet causam sequitur effectus de necessitate, sed ad causam naturalem non impeditam, non ad causam contingentem et spontaneam ac libere operantem. Non autem oportet quodlibet peccatum causari ex alio : alias iretur in infinitum. Imo accidit peccato ut causetur ex alio, sicut et motui ut unus sit causa alterius, et tamen est dare primum motum. — Hæc Thomas in Scripto.

Præterea in prima secundæ, quæstione septuagesima quinta (art. 4.) : Quum, ait, peccatum habeat causam ex parte actus, ita unum peccatum potest esse causa alterius, sicut unus actus humanus potest esse alterius causa. Contingit ergo unum peccatum esse causam alterius secundum quatuor genera causarum. Primo, secundum modum causæ efficientis seu moventis, vel per se sive per accidens : sicut dum homo per unum peccatum amittit caritatem, gratiam aut verecundiam, seu quodcumque aliud retrahens a peccato, et incidit ex hoc in aliam culpam, etc., ut supra.

Concordat Petrus, et addit : Aliquid dicitur esse pœna dupliciter. Primo, causaliter, utpote instrumentum quo læsio infertur, quemadmodum ignis dicitur pœna condemnatorum. Secundo, essentialiter, ipsa læsio. Peccatum autem est instrumentum quo læsio infertur, et est læsio ipsa. Unde utroque modo potest pœna vocari. Sed primo modo omne peccatum est pœna, quoniam læsionem infligit. Secundo modo, peccatum sequens pœna est præcedentis : quia est læsio contingens permissione divina merito præcedentis peccati. Pœna namque essentialiter dicta duo includit, utpote : læsionem, et ordinem ad causam læsionis. Peccatum vero sequens est læsio, et ordinem habet ad culpam præcedentem tanquam ad sui causam. Hinc peccatum sequens pœna vocatur : non tantum ratione consequentiæ, ut infamiæ vel hujusmodi, sed etiam ratione essentiæ. Hæc Petrus.

In hac re non videtur specialis difficultas, idcirco nec arbitror immorandum. Et sicut Bonaventura prosequitur, de hac quæstione, utrum peccatum sit pœna peccati, sunt duæ opiniones, quas in littera narrat Magister magisque probat secundam. Et intentio Bonaventuræ in responsione Petri breviter continetur.

## QUÆSTIO II

SEcundo quæritur, **An passiones animæ sint peccata.**

Videtur quod sic. Primo, quoniam homines passionati dicuntur vitiosi, quoniam homo tenetur passiones reprimere : ergo in se sunt indomitæ et iniquæ. — Secundo, invidia, ira, tristitia, sunt animæ passiones, et sunt inordinatæ et pravæ affectiones, quemadmodum Salomon loquitur : Ira in sinu stulti requiescit (Eccle. VII, 10.); itemque, Putredo ossium invidia (Prov. XIV, 30.).

In oppositum est, quod passiones sunt naturales motus affectusque animi, propter quos (secundum Philosophum) non laudamur nec vituperamur.

Ad hoc Bonaventura respondet : Sicut Magister expresse dicit in littera, et auctoritate Augustini id probat, multæ sunt animæ passiones non solum pœnales, sed item culpabiles, ut ira, invidia. Quamvis autem hujusmodi passiones peccata sint, non tamen in quantum passiones, ut idem asserit Augustinus, et habetur in littera. Omnis autem passio in quantum ipsa patitur aliquis, non est peccatum ; sed hujusmodi passiones peccata sunt ratione inordinationis voluntatis, conjunctæ antecedenter vel consequenter. Hinc notandum, quod quædam est passio ab extrinseco illata, et circa hanc non consistit

meritum neque demeritum, nisi in quantum a voluntate respuitur aut acceptatur. Nempe occidi pro Christo, non est meritorium, nisi ut volitum ab eo qui trucidatur. Est alia passio, quæ ab intrinseco habet ortum, et hoc dupliciter : quædam enim oritur ex corruptione naturæ, quædam ex liberæ voluntatis conversione. Illa quoque quæ oritur ex corruptione naturæ, in duplici est dſfferentia : quoniam natura corrupta est in se corruptione concupiscentiæ, corruptione quoque pœnali per mortalitatem inflictam. Illæ igitur passiones quæ oriuntur ex corruptione naturæ ut est corrupta pœnali corruptione, habent rationem pœnæ dumtaxat, ut fames et sitis. Illæ autem quæ oriuntur ex ea ut corrupta est corruptione vitiosa, non tantum habent rationem pœnæ, sed etiam culpæ, ut sunt inordinatæ affectiones animæ, quæ consurgunt ex morbo concupiscentiæ, sicut ira, invidia. — Porro prout hujusmodi passiones oriuntur ex conversione ad aliquod bonum amabile, sic sunt in duplici genere, secundum quod voluntas dupliciter potest converti ad aliquid. Aliquando quippe convertitur ad bonum simpliciter, tuncque detestatur et odit quod adversatur hujusmodi bono, puta peccatum; et passiones inde surgentes, justæ ac meritoriæ sunt. Convertitur etiam voluntas interdum ad aliquod bonum propositum sibi, et ad bonum ut nunc; et passiones inde surgentes exstant culpabiles, similiter voluntas a qua oriuntur; attamen non habent plenam rationem mali et culpæ, nisi dum voluntate consummantur, ut dum aliquis vult irasci et contristari (ira per vitium, et inordinata seu sæculari tristitia). Sicque patet, quando hujusmodi passiones animæ sint peccata : et in quantum oriuntur ex corruptione concupiscentiæ, et in quantum nascuntur ex inordinato amore voluntatis deliberativæ. Ex quibus patet solutio ad objecta. Hæc Bonaventura. — Consonat Alexander.

At vero Thomas : Homo, inquit, non inquinatur culpabiliter nisi per id quod ab ipso est, juxta illud Matthæi : Quæ procedunt de homine, hæc coinquinant hominem. *Matth.* xv, 18. Hinc passio secundum quod passio, non est peccatum, quum non sit a patiente secundum quod hujusmodi, sed ab alio in patientem inducitur. Per accidens tamen contingit passionem esse peccatum, secundum quod operatio voluntatis, per quam sumus actuum nostrorum principium, aliquo modo ad passionem se habet. Verum ad diversas passiones diversimode habet se. Sunt etenim aliquæ passiones quæ sunt passiones tantum, ut in passionibus corporalibus patet, quæ ab exteriori infliguntur, ut adustio, sectio; aut a principio intus agente etiam naturali, ut febris. Et ad has passiones se habet voluntas ut causans eas, ut est in passionibus sponte assumptis, vel ut sustinens eas libenter ob aliquem finem : sicque contingit in passionibus istis meritum, si sint decentes; vel demeritum, si sint indecentes. Quædam demum sunt passiones quæ non solum sunt passiones, sed etiam operationes, ut sentire, quod (secundum Philosophum secundo de Anima) est quoddam pati, secundum quod vis visiva movetur ab objecto, recipiendo speciem ejus, qua informata operationem suam exercet; et ita est in cunctis potentiis passivis, quales sunt omnes vires partis sensitivæ, et etiam intellectivæ præter intellectum agentem, et præter virtutes motivas organis affixas. Unde et intelligere quoddam pati est, et velle, atque appetere. Hinc ira, invidia, et consimiles affectiones dicuntur animæ passiones, quamvis in his magis minusve proprie nomen passionis sumatur, prout magis aut minus ad corporalem transmutationem accedunt. Quæ transmutatio consequitur in ira et invidia; estque etiam secundum materiales qualitates calidi et frigidi. In sensu autem est secundum species in organo corporali quodammodo spiritualiter, non materialiter receptas; in intellectu autem est secundum receptionem pure spiritualem. Hinc passiones quæ plus de ratione passionis sortitæ sunt, mi-

nus in nostra sunt potestate: propter quod A specialius passiones vocantur. Verumtamen in omnibus his non est peccatum, nisi secundum quod voluntas aliquo modo circa eas se habet, vel eas imperando in quantum sunt operationes, vel acceptando prout sunt passiones.

Præterea advertendum, quod nomen iræ, secundum propriam impositionem, passionem quamdam significat; postea vero transumptum est ad designandum vitium quoddam. Quum enim virtutes quædam, quamvis sint medietates inter vitia duo B extrema, magis opponantur uni extremo quam alteri, sicut mansuetudo magis opponitur iræ quam defectui ejus, contingit quod vitia virtutibus illis opposita, nominantur nomine passionum ad quarum refrenationem virtutes illæ præcipue ordinantur: sicque ira prout vitium nominat, non est nomen passionis, sed actus aut habitus. — Hoc item pensandum, quod passio non pugnat contra rationem, quasi per se opposita virtuti, qua ratio perficitur; sed quia per se opponitur medio quod C virtus et ratio in passionibus statuunt et observant. — Hæc Thomas in Scripto.

Præterea in prima secundæ, quæstione vicesima quarta, de his plenius scribit,
art. 1. primo inquirens, utrum bonum et malum morale valeant in passionibus animæ inveniri, hoc est, an aliqua passio animæ sit bona vel mala moraliter. Et respondet: Passiones animæ dupliciter queunt considerari. Primo, secundum se; secundo, ut subjacent imperio rationis ac voluntatis. Primo modo non est in eis bonum aut D malum morale, quod dependet a ratione. Secundo modo est in eis malitia bonitasve moralis. Propinquior namque est appetitus sensitivus rationi ac voluntati, quam membra exteriora, quorum tamen motus et actus sunt boni aut mali moraliter secundum quod voluntarii: unde multo magis passiones secundum quod voluntariæ, sunt bonæ aut malæ moraliter. Dicuntur autem voluntariæ, quia a voluntate imperantur, vel quia ab ea non prohibentur pro posse, siquidem motus primo primi non sunt in nostra potestate.

Deinde sciscitatur ibidem, utrum omnes art. 2.
passiones animæ sint moraliter malæ. Respondet: Circa hoc diversa fuit Stoicorum et Peripateticorum sententia. Stoici quippe dixerunt omnes passiones esse malas; Peripatetici vero dixerunt passiones moderatas consistere bonas. Quorum discrepantia quamvis secundum vocem appareat magna, tamen secundum rem est nulla aut parva, si utrorumque pensetur intentio. Stoici enim non discernebant inter sensum et intellectum, et per consequens nec inter appetitum sensitivum et intellectivum: hinc non discernebant passiones animæ a motibus voluntatis, secundum hoc quod passiones animæ in appetitu sunt sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo appetitu; sed omnem rationalem motum appetitivæ partis vocabant voluntatem, passiones vero dicebant motum progredientem extra limites rationis. Hinc eorum sententiam sequens Tullius, tertio libro de Tusculanis quæstionibus universas passiones appellat animæ morbos. Ex quo argumentatur, quod qui morbosi sunt, sani non sunt; et qui sani non sunt, insipientes sunt: propter quod insipientes nominamus insanos. Peripatetici vero, omnes motus appetitus sensitivi nuncupant passiones, easque reputant bonas, quum fuerint moderatæ per rationem; malas vero, quum rationis moderationem excedunt. Unde patet, quod Tullius in eodem libro, Peripateticorum sententiam approbantium passionum mediocritatem, inconvenienter reprobat, dicens quod omne malum etiam mediocre vitandum est. Quemadmodum enim corpus mediocriter ægrum, non est sanum: sic mediocritas horum morborum, videlicet passionum, non est sana. Verum (ut dictum est) passiones non sunt morbi aut ægritudines animæ, nisi dum carent moderamine rationis.

Tertio quærit Thomas, an passio sem- art. 3.
per diminuat de bonitate actus moralis.

Respondet : Sicut Stoici posuerunt omnem A passionem animæ esse malam, ita dixerunt eam actionis minuere bonitatem. Sed ponendo quod passiones sint simpliciter motus appetitus sensitivi, in se nec boni nec mali moraliter, sic ad perfectionem humani pertinet boni quod etiam ipsæ passiones per rationem sint moderatæ. Quum enim bonum hominis consistat in ratione ut in radice, tanto hoc bonum exstat perfectius, quanto ad plura quæ conveniunt homini, derivatur. Unde nemo dubitat quin ad perfectionem moralis boni B pertineat, quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Quumque appetitus sensitivus obedire valeat rationi, ad humanam pertinet perfectionem quod passiones animæ per rationem sint regulatæ. Quemadmodum igitur melius est quod homo non solum velit, sed etiam extrinsecus faciat bonum ; sic ad perfectionem pertinet boni moralis, quod homo afficiatur et moveatur ad bonum morale non solum per voluntatem, sed et per sensitivum appetitum, juxta illud Psalmistæ : C
*Ps.* LXXXIII, 3. Cor meum et caro mea exsultaverunt in Deum vivum ; intelligendo per cor appetitum intellectivum, per carnem appetitum sensitivum.

Si autem objiciatur, quod passiones semper impediunt judicium rationis ; dicendum, quod passiones dupliciter habent se ad rationis judicium. Primo, antecedenter, præveniendo judicium rationis, et sic illud aliquo modo obscurant, bonitatemque actus diminuunt. Secundo, consequenter, et hoc dupliciter. Primo, per modum re- D dundantiæ, ut dum superior pars animæ intense movetur in aliquid, pars inferior sequitur motum ejus : sicque passio consequenter exsistens in appetitu sensitivo, signum est intensionis in voluntatis affectu ; et sic indicat bonitatem moralem esse majorem. Alio modo, per modum electionis, quando videlicet homo ex prævio rationis judicio eligit et vult affici aliqua passione, ut promptius operetur quod bonum est, appetitu sensitivo cooperante : sicque passio addit ad operis bonitatem. Sic quoque passio præcedens judicium rationis, in malis diminuit culpam : quoniam minus peccat peccans ex passione, quam ex industria. Sed consequens aliquo prædictorum modorum, auget eam, aut signum est talis augmenti. — Hæc Thomas, cujus dicta gratiose probata sunt.

Verumtamen contra id quod ait, discrepantiam illam inter Stoicos et Peripateticos esse parvam aut nullam, objici potest. Nam quod pro ratione assignat, utpote, quod Stoici inter sensum et intellectum non discernebant, discrepantiam augmentasset, quum certum sit Peripateticos inter sensum et intellectum distinxisse. Sed ad hoc forsan quis faciliter responderet. Quod autem affirmat, Stoicos inter sensum et intellectum non distinxisse, non videtur. Communiter namque dicuntur tres philosophorum sectæ fuisse, videlicet : Epicurei, Stoici, Peripatetici. Et quamvis nonnulli Epicurei tam indocti fuerunt et rudes, quod intellectum a sensu saltem interiori non discernerent, præcipui tamen Stoicorum inter has vires differentiam posuerunt, sicut et Tullius ipse, et Seneca, atque Macrobius : imo et Plato et Socrates Stoici fuisse feruntur, saltem pro parte, et præsertim quantum ad philosophiam moralem. — Concordant Petrus, Richardus, aliique communiter, etiam Antisiodorensis.

## QUÆSTIO III

TErtio quæritur, **Utrum omnis pœna infligatur pro culpa.**

Videtur quod sic, quia B. Maximus præsul loquitur in sermone de beatissimo Joanne Baptista : Quidquid virium in hostibus est, quidquid adversitatis ab illis infertur, nostra impietate nutritur, nostris contingit demeritis. Gregorius quoque in Collecta effatur : Nulla nocebit adversitas, si nulla dominetur iniquitas. Itemque Hieronymus : Quidquid patimur, nostra

meruere peccata. — Istud etiam videtur exigere justitia, quoniam innocenti non debetur pœna, sed reo ; et pœna debetur culpæ, non innocentiæ nec virtuti.

In oppositum est illud Augustini super Canticum Deuteronomii : Quinque modis flagella contingunt. Primo, ut justis merita per patientiam augeantur, ut Job. Secundo, ad virtutum custodiam, ne superbia tentet, ut Paulo. Tertio, ad corrigenda peccata, ut Mariæ sorori Moysis lepra. Quarto, ad initium pœnæ, ut Herodi, quatenus hic videatur quid in inferno sequatur. Quinto, ad gloriam Dei manifestandam, ut in cæco nato. Sed tres horum modorum non ostendunt pœnam pro peccato inflictam.

*Job* I. *II Cor.* XII, 7. *Num.* XII, 10. 14. *Act.* XII, 23. *Joann.* IX, 1-3.

p. 484 D et s.

Ad istud paulo ante dictum est aliquid ex Alberto. Thomas vero plenius respondens : Nullus, inquit, punitur nisi in hoc quod aliquo privatur quod ei est bonum. Aliquid autem est homini bonum dupliciter : primo, secundum propriam ejus naturam, in quantum est homo ; secundo, penes naturam ejus communem, in quantum est animal, aut vivum. Quumque homo sit id quod est in quantum rationalis, ideo principalia bona ejus sunt quæ ei conveniunt secundum rationem et intellectum. Hinc per talium privationem non punitur nisi pro propria culpa. Secundario quoque sunt bona rationis, quæ ad opus virtutis ac sapientiæ organice instrumentaliterve deserviunt, ut sanitas corporis et terrenorum possessio : quæ non sunt simpliciter bona rationis, sed secundum quamdam mensuram, in quantum cooperantur ad opus virtutis. Propter quod decimo Ethicorum ait Philosophus : Superabundantia divitiarum, quæ bonum opus impedit, bona fortuna non est dicenda, sed mala. Unde si quis privatur his bonis quantum ad id quod non proficiunt ad opus virtutis, sed magis officiunt, illa privatio non est pœna hominis in quantum est homo, sed quando privatur his quibus indiget ad opus virtutis. Propter quod dicitur : Mendicitatem et divitias ne dederis mihi. Hinc nullus

*Prov.* XXX, 8.

A nisi pro culpa sua punitur in horum subtractione bonorum, secundum quod necessaria sunt virtuti. Unde Psalmista : Junior fui, etenim senui, et non vidi justum derelictum. Si autem consideretur homo secundum naturam communem, sic omnia bona corporis, etiam exteriora, sunt bona sibi : sicque quælibet horum bonorum privatio quædam pœna est ei. Non autem omnis talis pœna inducitur pro proprio ejus peccato ; attamen semper aliquod peccatum sequitur, ad minus peccatum naturæ :

*Ps.* XXXVI, 25.

B quoniam nisi humana natura per peccatum originale esset infecta, nullam molestiam aut defectum homo in his pateretur.

Hinc patet ad objecta solutio. Quod enim homo ad augmentum meriti flagellatur, non est pœna ei in quantum est homo, sed in quantum habet communem seu animalem naturam : ideo talis pœna non sequitur semper propriam culpam ejus qui peccat aut patitur, sed culpam naturæ infectæ, quæ si infecta non esset, homines sine hujusmodi molestiis ad profectum meriti

C pervenirent. — Denique Christus nullo modo habuit pœnam hominis in quantum homo, quia in bonis rationis nusquam passus est detrimentum ; sed habuit pœnas quantum ad naturam communem. Non ergo oportuit quod in eo fuerit propria culpa, sed quod culpa præcesserit in natura humana. — Iterum sicut principale præmium actuum virtuosorum non est opulentia temporalis, sic principale supplicium vitiorum non est damnum temporale, sed carentia beatificæ visionis, pœnaque

D infernalis. Impii quoque ad majorem suam damnationem temporaliter prosperantur, sicut et justi ad pleniorem suam salutem adversitatibus exercentur. — Hæc Thomas in Scripto.

Insuper in prima secundæ, quæstione octogesima septima, scribit de hac quæstione, et illa jam supra sunt allegata. Pœna, inquit, dupliciter consideratur, puta simpliciter, et item ut est satisfactoria et quodammodo voluntaria. Et hanc unus interdum ex caritate suffert pro culpa alte-

art. 7. p. 445 D.

rius. Pœna vero simpliciter dicta, prout rationem pœnæ habet, semper dicit ordinem ad propriam culpam; atque interdum ad culpam actualem, ut dum quis a Deo vel homine pro peccato a se commisso punitur; quandoque ad culpam originalem, et hoc vel principaliter, vel consequenter. Principaliter equidem pœna originalis peccati est, quod natura sibi ipsi relinquitur, destituta auxilio originalis justitiæ; sed ad hoc consequuntur omnes pœnalitates, quæ ex defectu naturæ hominibus contingunt. — Verumtamen aliquid quandoque videtur pœnale, quod tamen simpliciter rationem non habet pœnæ. Pœna namque est species mali. Malum vero est privatio boni. Quumque sint plura hominis bona, videlicet animæ et corporis, exteriorumque rerum, aliquando homo sustinet detrimentum in bono minori, ut proficiat in majori : ut dum patitur detrimentum pecuniæ propter corporis sanitatem, vel in horum utroque ob animæ suæ salutem; tuncque tale detrimentum non est simpliciter hominis malum, sed secundum quid : idcirco non habet simpliciter rationem pœnæ, sed medicinæ. Ideo hujusmodi non reducuntur ad culpam sicut ad causam, nisi pro tanto quia hoc ipsum quod oportet naturæ humanæ medicinas adhibere pœnales, est ex corruptione naturæ, quæ est pœna originalis peccati. Unde et quædam infirmitates ac pœnæ quandoque apparent in pueris baptizatis, ut febres et dæmonum oppressiones : quæ nihilo minus ex divina providentia ad patientium salutem, et ad intuentium admonitionem contingunt. Hæc Thomas in Summa. — Qui etiam in secunda secundæ, et in Summa contra gentiles, de his in pluribus locis loquitur.

Præterea Petrus circa hæc scribit : Omne nocumentum ex peccato proveniens, pœna vocatur; nullum vero peccatum caret nocumento ex se proveniente : hinc nullum peccatum caret pœna. Duplex quippe est nocumentum ex peccato proveniens. Unum effective, quod peccatum facit

A peccanti, quem lædit, et hæc dicitur pœna acta, ut naturalium bonorum corruptio; et nunquam caret hac pœna. Aliud dispositive, quod ab altero inferri promeretur, hæcque vocatur pœna inflicta; et hac aliquando caret ad tempus, Deo seu homine ultionem differente, juxta illud in Job : Nunc enim Deus non infert iram, nec ulciscitur scelus valde. Hæc Petrus ad quæstionem qua quæritur, utrum culpa possit esse sine aliqua pœna. — Concordat Richardus per omnia, eadem parum prolixius scribens. *Job* xxxv, 15.

B At vero Bonaventura scribens : Malum, inquit, pœnæ dupliciter potest ordinari : uno modo ad malum culpæ quod puniendo ordinat; alio modo ad bonum quod Deus ex pœna elicit. Itaque dico, quod si aliqua pœna infligitur, cujus ordinatio principaliter consistat in comparatione ad malum culpæ, dico igitur, quod pœna necessario requirit malum culpæ præcessisse; nec tantum præcessisse, sed etiam aliquo modo inseparabiliter concomitari. Pœna

C namque aut est directe ordinata ad solum puniendum, aut est principaliter ordinata ad malum excludendum. Primo modo est pœna infernalis; secundo modo, purgatorii pœna. Primo quoque modo, pœna requirit præsentiam culpæ secundum deformitatem et maculam. Secundo modo, requirit culpæ præsentiam secundum reatum et sequelam. Si autem pœna infligitur principaliter propter ordinem quem habet ad bonum quod inde elicitur : aut ergo propter bonum proprium, aut propter bo-

D num alienum. Si propter proprium bonum, sic exigit quod in subjecto illo aliquando fuerit culpa, possitque esse in futuro. Si vero propter bonum alienum, tunc sufficit ut fuerit culpa in alio quam in eo qui punitur, puta in eo pro quo punitur; sicut fuit in Christo. Sic igitur patet, quod omnis pœna aliquo modo respicit culpam : sed quædam ut præsentem in se, utpote pœna infernalis; quædam ut præteritam in se, sed præsentem reatu atque sequela, ut purgatorii pœna; quædam

solum ut præteritam in eo qui punitur, ut A est omnis pœna justorum, Christo excepto; quædam vero respicit culpam non in se, sed in alio, ut in Christo. Quum itaque quæritur, utrum omnis pœna sit causata a culpa : dicendum, quod si intelligatur de causa meritoria de condigno, ita non habet veritatem; si vero intelligatur de causa sine qua non, sic aliquo modo verificatur. Nulla quippe esset pœna, nisi præcessisset aliqua culpa. Hæc Bonaventura.

Qui insuper sciscitatur, utrum in aliquo B sit culpa sine omni pœna subsequente. Ad quod jam secundum Petrum et Richardum est responsum. Bonaventura vero diffusius scribens : Impossibile, ait, est in aliquo esse culpam, quin ad ipsam inseparabiliter pœna sequatur. Cujus ratio sumitur ex perfectione divinæ justitiæ, ex pulchritudine universi, ex corruptione inordinationeque culpæ, et ex conditione peccantis naturæ. Ex perfectione divinæ justitiæ sumitur ratio, quoniam tanta est justitia Dei, quod non patitur dedecus culpæ ad modi- C cum esse sine decore justitiæ : omnimode enim debet justitia injustitiam superare. Ex pulchritudine etiam universi, quod ex ordine sortitur decorem : unde requirit inordinationem peccati per ordinationem supplicii reparari. Sic et ex corruptione culpæ sumitur ratio : nunquam enim peccatur, quin modus, species et ordo circa actionem voluntatis tollantur : quod magnum est damnum, quod instaurari oportet per suum contrarium... Culpam ergo inseparabiliter sequitur pœna, quæ est D damnificatio, læsio sive corruptio, quam peccans ingerit sibimetipsi. Hæc Bonaventura.

Circa hanc demum distinctionem aliqui quærunt, an aliqua pœna sit a Deo; et rursus, utrum omnis pœna a Deo sit. Ad quæ Alexander et Bonaventura prolixe respondent, Petrus vero et Richardus succincte. Sed quum de his jam dicta sint multa, pertranseo. (dist xxxii, q. 3.) Nempe quum pœna includat ordinem quemdam ad culpam, aliquo modo a Deo est. Et quoniam dictum est, quod (supra, q. 1.) et ipsum peccatum sit pœna, constat quod pœna in quantum peccatum, non causatur a Deo saltem quoad suum formale. Est etiam pœna sensus, quæ est quid positivum, quam constat effective esse a Deo. Pœna vero damni, quæ est carentia beatificæ visionis, a Deo est, non effective, quum sit privatio quædam nec effectivam habens causam; imo ex demerito hominis est. Nihilo minus, in quantum est justa pœna, dicitur esse a Deo, eo modo quo causam potest habere, quemadmodum subtractio gratiæ. Talia namque a Deo sunt, non influente, sed influentiam retrahente.

## QUÆSTIO IV

**POstremo hic quæritur, An conveniens sit bonorum divisio quam in littera assignat Magister.**

Respondet Thomas : Quemadmodum S. Dionysius undecimo Cœlestis hierarchiæ ait capitulo, in omni substantia invenitur essentia, virtus et operatio; quarum iste est ordo, quod virtus ab essentia oritur, operatio a virtute. Et quoniam quod a bono (in quantum bonum) procedit, non potest esse nisi bonum; ideo sicut essentia et virtus bona sunt, ita et operatio secundum quod a virtute agentis procedit. Quumque virtus in voluntarie agentibus ad multa se habeat, ideo actio ex virtute agentis talis determinationem non habet; sed propria determinatio actus est ab objecto. Unde si objectum proportionatum sit actui, ex ipso objecto ulteriorem recipiet bonitatem. Et quoniam prima determinatio qua aliquid determinatur, est determinatio per formam generis; ideo hujusmodi actus ex determinatione objecti bonitatem habentes, dicuntur boni ex genere. Verum quum circa idem objectum contingat aliquem actum diversimode se habere, ideo actus ex objecto determinatus, est adhuc determinabilis per alias cir-

cumstantias : quæ si fuerint convenientes, ulteriorem bonitatem recipiet ex eisdem, diceturque actus bonus ex circumstantiis, quousque perveniatur ad bonitatem actus perfectam, quæ est per informationem habitus, et tunc dicetur bonum virtutis.

Hæ quoque bonitates ad invicem comparantur. Etenim prima bonitas, quæ est ex essentia actus, communis est actibus universis : propter quod substernitur bonitatibus ceteris, inter quas primo supervenit ei bonitas ex materia debita, cui superinducitur bonitas ex fine ac circumstantiis aliis, atque ex forma habitus. Et secunda bonitate subtracta, non potest esse tertia; attamen secunda posita bonitate, non necessario tertia ponitur : ideo contingit actum ex materia bonitatem habere, et tamen propter indebitas circumstantias fieri male. Denique, bonitas illa ex genere manet, quantumcumque per circumstantias alias actus deordinetur. Actus quoque habet duplicem finem, utpote proximum qui est ejus objectum, et remotum quem agens intendit; idcirco dum bonum ex fine distinguitur contra bonum ex genere, intelligitur de fine remoto. — Hæc Thomas in Scripto. Qui super his plenius scribit in prima secundæ. Superius quoque de his facta est mentio. *Cf.* t. XXI, p. 104 D et s., 380 B, etc.

At vero Bonaventura in quæstionibus circa litteram : Magister, inquit, hic dividit bonum, non quocumque modo sumptum, sed bonum in genere actus. Quod si consideretur in se et secundum se, vocatur bonum naturæ. Si vero consideretur quoad materiam debitam, dicitur bonum ex genere. Consideratur etiam secundum alia genera tria causarum, puta efficientem, formam et finem; et ita est bonum perfectum. Sicque patet sufficientia, quoniam omnis actus aut comparatur ad suum principium efficiens solum; aut comparatur ad suum principium efficiens, prout debitum concernit objectum; aut comparatur ad suum principium efficiens, prout respicit debitum objectum et congruum finem. Porro bonum secundum quod respicit materiam debitam, dicitur bonum ex genere : quoniam sicut genus dicit esse potentiale ad esse completum, quod completur per adventum differentiarum, ita in actu transeunte super materiam debitam inchoatur quodammodo bonitas moris, quæ per adventum circumstantiarum completur et specificatur, unde potest fieri bene et male. Hæc Bonaventura.

Concordat Richardus : Quidam, inquiens, actuum habent bonitatem efficientis, ut levare festucam ; quidam bonitatem materiæ moralis, ut reficere esurientem; quidam bonitatem circumstantiæ informantis, ut dare eleemosynam ex compassione; quidam habent bonitatem finis et veræ formæ, ut dare eleemosynam propter Deum ex caritate. Hæc Richardus. — Idem Petrus, adjiciens hoc ultimum : Et hoc est bonum perfectum. Horumque duo media Magister comprehendit sub uno.

# DISTINCTIO XXXVII

A. *Aliorum ponit sententiam, qui dicunt, malos actus nullo modo esse a Deo, nec esse bonos, sive in eo quod sunt, sive alio modo.*

SUNT autem et alii plurimi longe aliter de peccato et actu sentientes. Asserunt enim, voluntatem malam et actum malum peccata esse et nulla ratione bona, nec secundum aliquam rationem ex Deo auctore esse, quia sine Deo fiunt. Sine eo namque, ut ait Evangelista, factum est nihil, id est peccatum : quod dicitur *Joann.* I, 3.

esse nihil, non quia non sit actio vel voluntas mala, quæ aliquid est, sed quia a vero esse separat homines et ad malum trahit, et sic ad non esse deducit. Qui enim a summi boni participatione recedunt, quod solum vere ac proprie est, merito non
Aug. in Joann. tract. 1, n. 13. esse dicuntur. Ideoque Augustinus dicit super Joannem, peccatum nihil esse, nihilque fieri quum peccant homines. Hac ergo ratione adstruunt peccatum nihil esse, quia a vero esse hominem elongat. Voluntatemque malam atque actionem sive locutionem malam peccatum esse dicunt, quia prævaricatio et inobedientia hæc sunt, et contra legem Dei fiunt; quæ tamen sunt, sed ab homine vel diabolo, non a Deo. Nullatenus enim hæc a Deo esse dicunt, sive in quantum sunt, sive alio modo.

### B. *Qualiter determinent verba Augustini præmissa, quibus ait : Omne quod est, in quantum est, bonum est.*

Id. de 83 Quæst. q. 21. Illa quoque Augustini verba, quibus dicit, omne quod est, in quantum est, bonum esse et Deum habere auctorem, de naturis sive de substantiis tantum accipienda fore tradunt. Substantiæ vero nomine atque naturæ dicunt significari substantias ipsas, et ea quæ naturaliter habent, scilicet quæ concreata sunt eis, sicut anima naturaliter habet intellectum et ingenium et voluntatem et hujusmodi : quod ex
Id. Enchirid. c. 14. verbis Augustini præmissis colligitur, ubi bonum hominem appellat bonam naturam, et malum hominem malam naturam. Secundum hanc ergo assertionem vel acceptionem, mali actus non sunt naturæ vel substantiæ, nec etiam boni actus : quod utique videtur Augustinus innuere in libro Retractationum, distinguens inter substantias sive naturas, et bonas actiones sive malas. Aperiens enim quomodo
Id. Retract. lib. I, c. 13, n. 13. intelligendum sit quiddam in libro de Vera religione ab eo traditum, ait : Hoc de substantiis atque naturis dictum est; inde enim disputabatur, non de bonis actionibus atque peccatis. — Aperte hic videtur dividere inter naturas sive substantias, et actiones sive peccata. Ideoque asserunt præfati doctores, actiones interiores vel exteriores non esse naturas vel substantias : quæ si malæ sunt, peccata sunt, neque a Deo sunt. Quod vero mali actus non sint naturæ, Augustinus videtur notare in
Id. Hypognost. lib. I, n. 7; lib. IV, n. 1. prima responsione contra Pelagianos, ita dicens : Opera diaboli quæ vitia dicuntur, actus sunt, non res. Idem in quarta responsione : Omne malum natura non est, sed actus accidens alicui ex defectu boni. Quamobrem quod natura non est, Deus non fecit : quia natura est omne quod fecit. Item : Omne quod natura bonum est, Deus ex nihilo fecit, non diabolus.

### C. *Secundum hos, res aliquæ sunt quæ a Deo non sunt, quibus homines mali sunt.*

Ex quo colligitur, res aliquas esse quæ a Deo non sunt, eisque homines mali sunt. Quod nihilo minus et ipsi concedunt, innitentes verbis Augustini superius

positis, qui in Enchiridio determinans illa verba Prophetæ, Væ his qui dicunt *Is.* v, 20.
bonum malum, dicit, de ipsis rebus quibus homines mali sunt, non de hominibus Aug. Enchirid. c. 19.
hoc esse intelligendum. Sunt ergo aliquæ res quibus homines mali sunt. Id autem quo homo fit deterior, a Deo non est : quia ut ait Augustinus in libro de LXXXIII Quæstionibus, Deo auctore non fit homo deterior. Non est ergo Deus auctor rerum Id. de 83 Quæst. q. 3.
quibus homo deterior fit ; at sunt aliquæ res, ut dictum est, quibus homines mali fiunt : sunt ergo aliquæ res quæ a Deo non sunt, quia peccata ipsæ sunt. Ideoque Scriptura in pluribus contestatur locis, Deum non esse auctorem malorum, id est eorum quæ peccata sunt.

### D. *Ex parte eorum præmissæ opponitur sententiæ in illo verbo : Deus auctor malorum non est.*

In hoc autem verbo superiorum sententiæ recte opponitur, qui dicunt Deum non esse auctorem eorum quæ mala sunt, in quantum mala sunt, sed in quantum sunt ; et in quantum mala sunt, dicunt ea nihil esse. Quid ergo mirum, si Deus dicitur non esse auctor eorum in quantum nihil sunt, quum nihili nullus auctor exsistere queat ? Ideoque quum dicitur Deus esse auctor omnium quæ sunt, *bonorum* isti subintelligi volunt. Bona autem illa esse dicunt quæ naturaliter sunt ; ea vero naturaliter esse dicunt, non solum quæ substantiæ sunt vel concreata substantiis, qualiter supra acceperunt, sed et omnia quæ naturam non privant bono : et ita secundum eosdem, multiplex in Scripturis fit intelligentia, ubi de natura sive de substantia, vel de his quæ naturaliter sunt, sermo occurrit. Sed super illum locum Psalmi, Non est substantia, ita Augustinus de substantia disseruit, ut præmissæ *Ps.* LXVIII, 3.
sententiæ videatur consentire, dicens : Substantia intelligitur illud quod sumus, Aug. in ps. 68 sermo 1, n. 5.
quidquid sumus : homo, pecus, terra, sol, omnia ista substantiæ sunt eo ipso quo sunt. Naturæ ipsæ substantiæ dicuntur ; nam quod nulla est substantia, nihil omnino est : substantia ergo est aliquid esse. Deus fecit hominem substantiam, sed per iniquitatem lapsus est homo a substantia in qua factus est : iniquitas quippe ipsa non est substantia. Non enim iniquitas est natura, quam formavit Deus, sed iniquitas est perversio, quam fecit homo. Naturæ omnes per ipsum factæ sunt ; iniquitas per ipsum facta non est, quia iniquitas non est substantia. In illo hymno trium Puerorum universa creatura laudans Deum commemoratur. Laudant enim *Dan.* III, 52 et seq.
omnia Deum, sed quæ fecit Deus. Laudat ibi serpens Deum, sed non avaritia. Omnia reptilia ibi nominata sunt, sed non aliqua vitia : vitia enim ex nobis et ex nostra voluntate habemus, et vitia non sunt substantia. — Intendant diligenter his verbis præmissarum assertores sententiarum, et percipere poterunt rationem et causam dictorum, ubi Scriptura de natura vel substantia mentionem facit. Illarum vero sententiarum judicium prudentis lectoris, cui utriusque sententiæ notitiam plenarie dedimus, arbitrio relinquimus, ad ea quæ adhuc nobis supersunt tractanda festinantes.

### E. *Quod de peccato, non de pœna intelligitur, quum dicitur : Deus non est auctor mali.*

Quum igitur in hoc omnes consentiant catholici tractatores, scilicet quod Deus non est auctor malorum, cavendum est tamen ne malorum nomine pœnas, sicut peccata generaliter includas. Pœnarum enim Deus auctor est, sicut ipse per Prophetam *Amos* III, 6. ait : Non est malum in civitate quod Dominus non fecerit. Item alibi ex persona *Is.* XLV, 6, 7. sua ait : Ego sum Deus creans malum et faciens bonum. Ecce hic dicitur creasse et fecisse malum. Sed mali nomine pœna intelligitur, non peccatum : sicut econverso quum dicitur Deus non esse auctor malorum, nomine mali peccata intelliguntur. Aug. de 83 Quæst. q. 21; Retract. lib. I, c. 26. Ideoque Augustinus qui dixerat in libro de LXXXIII Quæstionibus, quod Deus auctor mali non sit, in primo libro Retractationum quomodo intelligendum sit aperit, dicens : Videndum est ne male intelligatur quod dixi, Deus auctor mali non est, qui et omnium quæ sunt auctor est, quia in quantum sunt, in tantum bona sunt; et ne hinc putetur non ab illo esse pœnam malorum, quæ utique malum est *Sap.* I, 13. his qui puniuntur. Sed hæc ita dixi, sicut dictum est : Deus mortem non fecit, *Eccli.* XI, 14. quum alibi scriptum sit : Mors et vita a Domino est. Malorum ergo pœna, quæ a Deo est, malum est quidem malis, sed in bonis Dei operibus est, quoniam justum est ut mali puniantur, et utique bonum est omne quod justum est. Sic ergo dicitur Deus non fecisse mortem, quia non fecit illud pro quo mors infligitur, id est peccatum. Audisti, lector, causam dictorum ex qua sana intelligentia formatur, quum dicitur : Deus non est auctor mali; et, Deus mortem non fecit.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS TRICESIMÆ SEPTIMÆ

In præcedenti distinctione Magister induxit opinionem et rationes dicentium, peccata quantum ad id quod positivum in eis est, esse a Deo efficienter, non autem quoad deformitatem peccati. Hic aliam introducit opinionem cum rationibus et auctoritatibus suis, et ad nullam earum declinat, sed tantæ difficultatis determinationem prudenti relinquit lectori. Deinde fatetur mala pœnæ esse a Deo.

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quæritur, **Utrum actio vitiosa, in quantum actio, sit a Deo.**

Videtur quod non. Primo, quia actuum A fornicationum, furtorum, blasphemiarum, odiorum, desperationum, Deus nequaquam est causa, nec ipse aliquem movet aut dirigit ad hujuscemodi actus. — Secundo, liberum hominis arbitrium est movens et agens sub Deo, et aliquando continuatur cum eo qui est agens universale, interdum discontinuatur et separatur ab eo : quumque in actione sua continuatur cum primo agente, procedit ab ipso libero arbitrio actio bona; quum vero discontinuatur in actione sua ab illo, dicitur ab ipso proce- B dere actio mala. Ex hoc ita arguitur : Quod procedit a libero arbitrio per discontinuationem suam a primo agente, non potest dici procedere ab ipso primo agente; sed actio mala est hujusmodi. Quidquid enim procedit a libero arbitrio in quantum est deficiens, procedit ab ipso per discontinuationem et separationem a Deo. Quumque talis sit actio prava, sequitur quod

nullatenus sit a Deo. — Tertio, qui cooperatur agenti et præstat ei virtutem agendi, adjuvat eum, estque ei in facto communicans, et secum participat. Si ergo actio vitiosa, est non solum a peccatore, sed item a Deo, erit Deus peccatori cooperans, communicans, imo et prima principalisque causa peccati. — Quarto, scriptum est *Gen.* I, 31. in Genesi : Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. Ergo si opera vitiosa, in quantum opera, sunt a Deo, sunt valde bona. Scriptum est quoque in Matthæo : *Matth.* VII, 18. Non potest arbor bona fructus malos facere. Quomodo ergo Deus naturaliter, totaliter, infiniteque bonus, erit causa operum iniquorum, quæ ex propria ratione sunt mala ? — Quinto, omne agens producit simile sibi. Deus igitur nihil producit nisi bonum : imo quum ipse sit summa mensura, primaque regula universæ bonitatis et æquitatis, quidquid ab ipso procedit, eo ipso quo procedit ab ipso, est bonum et æquum.

In oppositum est, quod omne esse, omne agere, omne bonum omnisque actualitas a primo universitatis principio fluxit. Ad quod sunt multæ auctoritates et probationes, quæ partim habentur in littera. Nempe, ut in principio fertur libri de Causis, causa prima plus influit quam quæcumque causa secunda. Rursus, unus est fons essendi, et ut dicunt non solum philosophi, sed etiam Sancti, quidquid est verum seu positivum esse habens, est etiam unum et verum ac bonum. Idem ostenditur per exempla. Legitur namque apud *Joann.* XI, 49-51. Joannem, quod Caiphas a semetipso non dixit, Expedit vobis ut unus moriatur homo pro populo; sed a Spiritu Sancto. Et constat, quod fuit mortale peccatum, quia hoc dixit ad persuadendum quod Christum occiderent. Item Isaias loquitur *Is.* LXIII, 17. Deo : Indurasti corda nostra, ne timeremus te. In Prophetis etiam passim describitur, *Ibid.* VII, 18, etc. *Ibid.* X, 5 et seq. quod Deus adduxit, movit, instigavit Chaldæos, Assyrios, Philistæos, Ægyptios, ad vastandum filios Israel; nihilo minus illi increduli peccaverunt mortaliter filios Is- A rael persequendo, imo et ob hoc meruerunt exterminari.

Ad hoc Alexander respondet : Mala actio, secundum quod actio, est a Deo, sed non ut mala : imo ut mala, est a mala voluntate creata. Quumque dico a mala voluntate, dico duo : videlicet ipsam voluntatem seu volitionem, quæ est motus potentiæ ; et defectum ipsius, quæ est malitia. Voluntas ergo ratione potentiæ in primam reducitur causam ac summam potentiam. B Quod autem dico in ea malum, sistit in ipsa secundum quod est deficiens, nec ultra procedit. Hoc namque non habet a Deo, sed in quantum ex nihilo, propter quod vertibilis est ad malum. Ideo, quamvis voluntas sit a Deo, et malum a voluntate, non tamen malum culpæ a Deo est : quoniam malum non est a voluntate prout ad Deum refertur, sed ad nihil. Similiter actio procedit a voluntate secundum quod est potentia a Deo descendens; sed in quantum mala, est a voluntate ut est deficiens. C Denique, dum dico discontinuationem a Deo, dico duo : dico enim separationem liberi arbitrii a Deo quantum ad affectum vel effectum ; dico quoque conjunctionem ipsius quantum ad esse. Separatio ergo illa inducit deformitatem ; sed conjunctio cum summo bono quantum ad esse, inducit actionem. Hinc constat, quod Deus non adjuvat nec confortat liberum arbitrium ad male agendum, sed ad agendum. Dat enim potentiam ad actionem in quantum est actio, non autem D dat potentiam voluntati aut libero arbitrio ad defectum seu malum : quoniam hoc non est posse, sed non posse.

Ex his patet ad objecta solutio. Nam cuncta quæ fecit Deus, id est omnia simul *Gen.* I, 31. accepta, sunt valde bona in quantum ab ipso sunt, quæ tamen ex se et in quantum ex nihilo prodierunt, defectuositatem et pronitatem ad malum habent admixtas. Mala etiam actio, in quantum actio, non est fructus malus. Conformiter, quod in verbis Caiphæ fuit de veritate et reali pro-

latione, fuit a Deo. Frequenter etiam Deo attribuuntur aliqua permissive, et ipse Deus inspiravit præfatis incredulis voluntatem impugnandi inobedientes Judæos, in quantum id meruerunt, et justissimum fuit ut vastarentur; non autem inspiravit ipsis ut facerent hoc prava intentione et ex vitiosa radice, puta ex odio, ambitione, cupiditate, crudelitate, sicut egerunt hoc. — Hæc Alexander.

Concordat Antisiodorensis : Hic est, dicens, triplex opinio. Una, quod omnis actio mala est solum ab homine vel diabolo. Alii dicunt, quod omnis actio mala est a Deo, quoniam solus Deus largitur potentiam exercendi illam. Tertii dicunt, quod actio mala, in quantum actio, est a Deo : quod verum esse probatur per illud Isaiæ, Numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? id est, numquid tu, Sennacherib, debes in te et de tua potentia gloriari, quasi propria virtute sis sortitus victoriam contra eos quos per te tanquam per flagellum meæ justitiæ castigavi ? — Hæc Antisiodorensis in Summa sua, libro secundo, ubi disputationem istam prolixe subtiliterque prosequitur, et inter cetera quærit, quid faciat actionem malam esse, an scilicet sola prohibitio. Videtur quod sic, quoniam actio bona est in se, quum sit a Deo : ergo sola prohibitio facit eam malam. Respondet : Quamvis nulla facta esset prohibitio, adhuc esset aliqua actio mala, quia ut Augustinus testatur, anima posita est inter Deum et creaturas. Unde, si per amorem conjungat se Deo tanquam suo superiori, illuminatur, cunctisque bonis perficitur; si vero per amorem conjungat se inferioribus ad fruendum, obtenebratur, et omnibus bonis Dei minuitur, ut qui abutitur. Hinc quamvis nulla prohibitio esset facta, attamen frui creatura esset homini malum, quia voluntarium, ideoque peccatum. Sed ad vitandum tale malum, data est rationi cognitio talis mali a Deo, qui scripsit legem naturæ in ratione, per quam caveat tale malum. Hinc fornicari, adulterari, et consimilia, sunt prohibita quia mala, non econtrario. Hæc Antisiodorensis.

*Is.* x, 15.

Quibus objici potest illud Apostoli : Ubi non est lex, nec prævaricatio. Unde secundum Ambrosium, peccatum est prævaricatio legis divinæ, et cœlestium inobedientia mandatorum. Ex quibus videtur, quod nisi hominibus Deus dedisset præcepta bene agendi, prohibitiones quoque male agendi, non reputarentur ei in culpam. Verumtamen juxta præhabita, Deus est institutor omnis justitiæ; et quod ipse censet iniquum, vere iniquum est.

*Rom.* IV, 15.

At vero Bonaventura : Circa hanc (inquit) quæstionem fuerunt opiniones diversæ adeo magnorum virorum, tamque rationabiles, ut nec Magister ausus fuerit definire quæ earum sit rationabilior. Attamen quia per multam discussionem dubitabilia ducuntur ad manifestationem, modo communiter tenetur, quod opinio illa sit verior quæ dicit, quod omnis actio, sive substrata peccato sive non, sit a Deo. Sic quippe oportet fateri, si consideretur eminentia divinæ potentiæ, et indigentia creaturæ. Quum enim Deus sit primordialissima causa, ideo est influentiæ maximæ in causas secundas, ut nec modicum quid quantumlibet parvum, dummodo sit ens, procedat a causa secunda nisi cooperante omnipotentia causæ primæ. Omnis quoque potentia creata, quantum est de se, defectiva est, non pure activa : idcirco in omnibus adjuvari indiget potentia illa quæ est purus actus. Hæc Bonaventura.

Qui rursus interrogat, utrum fortuita et casualia, secundum quod talia, sint a Deo. Respondet : Quamvis fortuita sint a Deo quantum ad id quod sunt, non tamen in quantum fortuita : quia fortuitum et casuale aliquid ponunt, puta effectum ex concursu causarum ob aliud attentatarum; aliquid quoque privant : dicunt enim defectum intentionis et præcognitionis, quod non convenit Deo. Quumque tam casuale quam fortuitum, ut sic, est nomen impositum a privatione intentionis ; ideo secundum quod privatio intentionis duplici-

ter potest intelligi, secundum hoc casuale A et fortuitum dupliciter capiuntur. Uno enim modo potest intelligi privatio intentionis universaliter respectu cujuscumque agentis, sive particularis sive universalis, sive operantis sive cooperantis, sive exsequentis sive gubernantis : sicque nihil est casuale, imo fortuna et casus sic nihil sunt. Et tamen sic quidam philosophi posuerunt casum : quod reprobat Augustinus libro LXXXIII Quæstionum, per hoc quod Providentia totus mundus administratur, ita quod nihil sit quod non pertineat ad B opus providentiæ Dei. Secundo intelligi potest privatio intentionis respectu particularis agentis, videlicet particularis naturæ et intellectus creati : sicque casuale est aliquid. Et Boetius casum definit, ostendens qualiter quis casualiter operetur, dicendo : Casus est inopinatus rei eventus. — Hæc idem. Qui denuo sciscitatur, utrum enuntiatio falsa, secundum quod falsa, sit a Deo. Quocirca declarat, quod sicut actio vitiosa, secundum quod actio, est a Deo, non ut vitiosa ; ita enuntiatio falsa, ut C enuntiatio, a Deo est, non ut falsa.

De hac vero materia, qualiter fortuita et casualia cadant sub providentia Dei, et qualiter per respectum ad Deum nihil sit casuale, plenissime scribit Guillelmus prima parte libri de Universo : quod ad primum pertinet librum Sententiarum.

Insuper Thomas : Opinio (inquit) dicentium, quod actio mala, secundum quod actio, non est a Deo, modo a paucis aut nullis tenetur. Est enim propinquissima duplici errori. Nam primo videtur ex ea D sequi, quod sint plura prima principia, quum hoc sit de ratione primi principii, ut agere valeat sine auxilio et influentia prioris agentis. Ideo si voluntas humana actionem aliquam posset producere cujus Deus auctor non esset, voluntas humana rationem haberet primi principii : quamvis conentur hoc solvere, dicentes quia non habet esse ex se, idcirco non convenit ei primi principii ratio. Sed et hoc inconveniens esse videtur, ut quod ex se non habet esse, ex se agere queat, quum nec durare possit ex se. Denique, quum virtus sit ab essentia, et operatio ex virtute, id cujus essentia est ab alio, virtutem et operationem ab alio habere oportet. Quamvis etiam per illam responsionem evitaretur quod non esset primum simpliciter, non tamen quin esset primum agens, si ejus actio non reduceretur in aliquod prius agens sicut in causam. Secundo sequeretur quod Deus non esset universalis causa totius realis et positivæ entitatis.

Idcirco dicendum, quod actus malus, in quantum actus, est a Deo, non autem secundum quod deformitatem habet. Quod qualiter sit, sic potest considerari. In omnibus in quibus incidit defectus ex causa secunda, et non ex causa prima, oportet quod quidquid essentiæ et bonitatis est in effectu deficiente, totum a causa prima procedat ; quod vero est defectionis, reducatur in causam secundam deficientem, ut patet in claudicatione, quæ est a virtute gressiva, mediante tibia curva, per cujus curvitatem obliquitas in claudicantis gressu relinquitur : unde quidquid est ibi de gressu, totum est a virtute gressiva ; defectus autem seu obliquitas gressus, non est a virtute gressiva, sed ex tibia tantum. Consimiliter vero est ordo Dei ad voluntatem creatam sicut causæ primæ ad causam secundam. Quumque in Deo nullus defectus sit, et voluntas creata defectibilis exstet, ideo quidquid de ratione entis et actus est in actu deficiente, videlicet in peccato, totum a primo agente seu Deo procedit ; sed defectus actionis ita est a voluntate creata, quod non procedit a Deo. Hinc quidquid deformitatem simul cum actu significat, sive in generali, sive in speciali, non potest simpliciter dici a Deo esse. Ideo dici non potest quod homicidium, furtum seu peccatum sit a Deo, nisi cum ista aut simili additione, in quantum est actus, vel in quantum est ens. — Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima secundæ, quæstione septuagesima nona, eadem scribit, et addit :

art. 1. Homo dupliciter est causa peccati proprii seu alieni. Uno modo directe, utpote voluntatem suam vel alterius inclinando ad peccandum. Alio modo indirecte, non retrahendo alios a peccato dum potest et debet. Unde per Ezechielem ait Dominus speculatori : Si non dixeris impio, Morte morieris, sanguinem ejus de manu tua requiram. (*Ezech.* III, 18.) Deus autem non est directe causa peccati, quum omne peccatum sit per recessum ab ordine, qui est in Deum sicut in finem. Deus vero omnia inclinat et convertit in se ipsum sicut in ultimum finem, ut S. Dionysius primo capitulo de Divinis nominibus protestatur. Similiter, nec indirecte est aliis causa peccandi. Contingit quippe quod aliquibus non præbet auxilium ad vitandum peccata; quod si præberet, non peccarent. Verum hoc facit secundum ordinem sapientiæ atque justitiæ suæ : idcirco ei non imputatur quod tales peccant; quemadmodum gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod navem non regit, nisi dum subtrahit gubernationem potens et debens gubernare. Hæc Thomas in Summa.

Consonat Petrus, additque : Quidam considerantes actionem malam secundum esse morale, dicunt quod non est a Deo, quia deordinat a fine ultimo; unde ut dicunt, non est a primo principio, nec secundum quod actio, nec secundum quod mala. Alii melius considerantes actionem malam secundum absolutum esse naturæ, dicunt quod est a Deo ut a primo principio, et tendit in ipsum ut in finem naturalem, non moralem ; non tamen est a Deo in quantum mala, quia sic finem ac principium privat. Hinc Augustinus disseruit, quod Dei voluntas est prima causa omnium specierum atque formarum, actionum atque motionum. Præterea, quæcumque habent idem genus, habent eadem principia generis sui ; sed actus fornicationis et actus matrimonii habent idem genus naturæ, et uterque est actus partis vegetativæ : quum ergo actus matrimonii sit a Deo, similiter et actus fornicationis.

A Item, a primo motore dependet omnis motus, quoniam eo cessante a movendo, cessat omnis motor; quumque actio prava sit motus, dependet a primo motore, estque a Deo. Amplius, si Deus non est causa omnis malæ actionis, ergo nec passionis seu effectus : ergo non est causa prolis quæ generatur ex fornicatione, nec redemptionis quæ consecuta est ex Christi passione. Postremo, actio mala est a libero arbitrio, aut ergo secundum quod illud est ex nihilo, aut secundum quod est a Deo. Si se-

B cundum quod est ex nihilo, ergo et ipsa est nihil ; si secundum quod est a Deo, ergo et ipsa ex Deo est. Hæc Petrus.

Concordant Albertus, Udalricus, Richardus, ceterique communiter. Nec ullum modo doctorem invenio qui sequatur opinionem dicentium, quod actio mala, etiam in quantum actio, non sit a Deo. Verumtamen S. Fulgentius ait, et habetur in glossa ad Romanos super illud, Tradidit illos Deus in passiones ignominiæ : Deus inclinat voluntatem creatam in omne quod voluerit, (*Rom.* I, 26.)

C sive bonum sive malum. Ad quod respondet Albertus, quod non eodem modo Deus hoc facit, quia directe atque causaliter inclinat ad bonum, permissive vero seu gratiam non præstando vel retrahendo, inclinat ad malum. (Summ. th. 2ª part. q. 134.)

Porro Durandus scribit aliquid speciale: Deus, inquiens, est causa universalis et prima actionis peccati ; non tamen est causa immediata et proxima ejus. Nempe a quo est essentia rei, ab eo est virtus et operatio ejus, saltem mediate; sed omnis

D essentia est a Deo : ergo et actio peccati. Quod autem Deus non sit immediata et proxima causa actionis peccati, probatur. Nam impossibile est eamdem numero actionem esse a duobus aut pluribus, ita quod a quolibet sit immediate atque perfecte, nisi in illis sit eadem numero virtus. In Deo autem et creaturis nequit esse eadem numero virtus; actio vero creaturæ immediate et perfecte est a creatura, quum non excedat virtutem propriæ speciei : ergo eadem actio non est immediate a Deo.

Contingit quippe quod eadem actio numero sit a duobus, et a quolibet perfecte, sed ab uno immediate, ab alio mediate, quia eamdem actionem quam facit causa propinqua perfecte et immediate, facit causa universalis remota perfecte, in quantum causæ proximæ dat virtutem et conservat eamdem; et hoc est mediate dumtaxat. Secundo contingit eamdem numero actionem esse a pluribus immediate, sed a nullo perfecte, ut patet in trahentibus navem. Verumtamen Deo imputari non valet hominis culpa. Actio namque imputari non debet agenti nisi secundum quod ab ipso procedit. Actiones vero liberi arbitrii non procedunt a Deo nisi secundum indifferentiam boni ac mali, quoniam Deus non est causa actionum liberi arbitrii nisi quia ab ipso est liberum arbitrium et conservatur, et per hoc est indifferens ad eliciendum bonum et malum. Hæc Durandus.

In quibus primo videtur erroneum quod ait, Deum esse causam universalem et primam actionis peccati : quia sicut ex verbis Thomæ jam patuit, quidquid deformitatem simul cum actu significat, non potest simpliciter dici esse a Deo, nisi cum ista additione, in quantum est ens aut actus. Sed actio peccati includit deformitatem simul cum actu. Secundo quod dicit : Impossibile est eamdem numero actionem esse a duobus aut pluribus ita quod a quolibet sit immediate et perfecte, nisi in ambobus sit eadem numero virtus. Istud enim videtur pati instantiam, quum duo illa agentia non sunt causa in eodem modo seu genere productionis. Tertio quod ait, actionem creaturæ non esse immediate a Deo. Ut enim in commentario primæ propositionis libri de Causis asseritur, causa universalis prima agit in causatum causæ secundæ, antequam agat in illud causa secunda, et ita per prius attingit et influit. Quarto quod ait, Deum non esse causam actionum liberi arbitrii nisi quia ab ipso est et conservatur liberum arbitrium. Nam et Deus influit et imprimit in liberum arbitrium, movens et excitans illud ad operandum, præsertim in meritoriis actibus. Denique, de his super primum dictum est plenius, (dist. xxxviii, q. 2.) hæcque breviter tango, ut veritas perscrutatius inquiratur.

Præterea Scotus hic sciscitatur, an voluntas creata sit totalis et immediata causa respectu sui velle, ita quod Deus respectu hujus non habeat aliquam efficientiam immediatam, sed tantummodo mediatam. Quocirca conscribit : Ad istam (inquiens) quæstionem posset dici quod imo, quoniam aliter voluntas non esset libera, nec aliter posset causare aliquid contingenter, nec aliter posset peccare, nec aliquam actionem haberet. — Ista prolixe prosequitur : quod omitto, quia persuasiones modici aut nullius exstant vigoris.

Idem allegat illud Ecclesiastici : (*Eccli.* xv, 14-18.) Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui. Adjecit ei mandata et præcepta : si volueris mandata servare, conservabunt te. Apposuit ante te aquam et ignem : ad quod volueris porrige manum tuam. Ante hominem vita et mors, bonum et malum : quod placuerit ei dabitur illi. Augustinus quoque fatetur : Sic Deus res quas condidit administrat, ut eas agere proprios motus sinat. Item Anselmus de Concordia prædestinationis et gratiæ : Deus omnes efficit actiones, omnesque motus, quoniam facit res a quibus et in quibus et ex quibus fiunt, et nulla res habet ullam potestatem volendi aut faciendi, nisi ipso dante. Unde et Commentator nono Metaphysicæ loquitur : Moderni ponunt unum agens omnia agens sine medio, et contingit illis dicere ut nullum ens habeat naturaliter propriam actionem. Et quum entia non habuerint proprias actiones, non habebunt essentias proprias : actiones namque non distinguuntur nisi per diversas essentias. Hæcque opinio a natura hominis est valde extranea. Hæc Scotus.

Qui consequenter aliam tangit opinionem, dicendo : Sed si hæc via esset vera, posset secundum eam faciliter assignari quomodo Deus non sit causa peccati. Loquendo enim sive de materiali, sive de

formali in peccato, totum esset a voluntate A creata sicut a causa totali, et ideo nullo modo a Deo nisi mediate, quia Deus voluntatem produxit talem quæ posset sic et sic velle. Verum contra hanc viam objicitur, quia secundum eam salvari non posset, Deum esse causam meriti hominum, quum meritum sit tam liberum sicut peccatum. Similiter, non salvaret ordinem essentialem causarum, secundum quem, juxta primam propositionem libri de Causis, omnis causa primaria plus influit quam quæcumque causa secunda. — De- B inde Scotus tangit, qualiter ista possent solvi. Ad primum (inquiens) dici potest, quod Deus aliquo modo est causa meriti, quo modo non est causa peccati : quoniam immediate causat in anima gratiam seu caritatem, quæ per modum naturæ inclinat ad merendum; et quandocumque forma per modum naturæ activa, est ab aliquo agente, tunc actio formæ est ab eo.

Sed contra istam Scoti solutionem instatur, quoniam Deus non solum est causa meritorum nostrorum per hoc quod ha- C bitualem caritatem et gratiam creat in anima, imo etiam per hoc quod ad actionem meritoriam producendam immediate causaliterque concurrit. Atque ut Sancti et catholici tradunt doctores, ad omnem meritorium actum exigitur ac necessaria est actualis motio Spiritus Sancti, qui est immediata causa in suo modo ac genere producendæ universæ meritoriæ actionis. Ad quod insinuandum scripsit Apostolus :
II *Cor.* III, 4, 5. Fiduciam talem habemus ad Deum, non quod sufficientes simus cogitare aliquid D
*Philipp.* II, 13. a nobis quasi ex nobis. Itemque : Deus est qui operatur in nobis velle et perfice-
*Is.* XXVI, 12. re. Isaias quoque : Omnia, inquit, opera nostra operatus es in nobis. Hinc Thomas in Summa contra gentiles subtiliter et efficaciter disputat contra talem errorem, asserens hunc fuisse errorem Origenis in Periarchon, quod Deus pro tanto dicatur causa actuum operumque nostrorum, quia est causa virium et virtutum ex quibus procedunt.

Alias Scoti solutiones dimitto, quia patent calumniæ. Ipse tamen satis moderate ac sobrie videtur hic loqui, imo adhuc fortiter contra primam arguit opinionem : Ex ipsa, inquiens, sequitur quod Deus non sit naturaliter præscius futurorum; secundo, quod non sit omnipotens. Deus enim non habet scientiam de futuris contingentibus, nisi quia certitudinaliter novit determinationem voluntatis suæ respectu eorum ad quæ voluntas sua immutabilis inimpedibilisque consistit. Si autem voluntas creata est totalis causa respectu sui velle, et ipsa contingenter se habet ad suum velle : ergo quantumcumque voluntas divina ponatur determinata ad unam partem eorum quæ dependent a voluntate creata, poterit voluntas creata aliter velle, et ita non sequitur certitudo ex cognitione determinationis voluntatis divinæ. — Istam disputationem prosequitur, quam dimitto : quia nec istæ rationes demonstrative concludunt, nec facile innotescit cui opinioni plus faveat. Sed subjungit : Propter istas rationes de omnipotentia et omniscientia Dei, non tenendo viam istam, restat inquirere qualiter peccatum sit a voluntate creata, et non a Deo. Etenim in peccato concurrunt actus positivus tanquam materiale, atque privatio justitiæ debitæ ut formale. Et respectu hujus privationis nulla est causa efficiens, sed solum deficiens : voluntas namque, quæ debitrix est dandi rectitudinem actui suo et non dat, deficiendo peccat. Istud ergo deficere, seu causam liberam non dare rectitudinem debitam actui suo, quam tunc posset dare, est peccare formaliter. — Hæc Scotus, qui de his prolixe disceptat.

Postremo Henricus Quodlibeto quartodecimo, quæstione qua quærit, utrum agens q. 1.
secundum agens in virtute primi agentis, habeat in se virtutem illius mansivam : Hic, inquit, oportet primo videre, quid sit virtus primi agentis exsistens in agente; secundo, quid sit in se, et in effectu quem agit agens secundum per illam. Dicuntque aliqui, quod sit forma agentis secundi, qua subsistit et per quam operatur opus debi-

tum propriæ formæ : cujusmodi est forma A ignis in quantum ignis, quæ vocatur igneitas, qua ignis generat ignem ; et forma calidi in quantum est calidum, quæ vocatur caliditas, qua calidum producit calidum. Et dicitur virtus primi agentis esse in agente secundo, quia a primo habet esse in secundo. Attamen hoc non potest generaliter esse verum in causis ordinatis, quarum una est prima, et altera secunda. Non enim semper in illis secunda causa habet esse et virtutem a causa priori seu prima in ordine suo ; sed solum verum B est hoc de causa simpliciter prima, et non de causa secunda nisi secundum errorem quorumdam philosophorum, præcipue Avicennæ, qui posuit cœlum ab intelligentia esse creatum, et elementa a cœlo. Unde si a tali causa prima aliqua vis sit in causa secunda, illa necessario est aliquid præter ea quæ sunt de natura agentis secundi, et præter id quod est ipsum agens secundum : quamvis forte a causa prima quæ Deus est, non sit aliquid in causa secunda quo agit suam propriam C operationem, præterquam id quod est ipse vel ipsa causa secunda. Propter quod aliqui dicunt, quod in singulis causis aliis a Deo non est nisi id quod naturaliter inditum est ipsis a Deo, quo quælibet earum agit propriam operationem, ut quod ignis sola forma igneitatis generat ignem, et forma caloris generat caliditatem seu calidum, ita quod Deus nil aliud influat igni ut generet ignem, neque calori ut gignat calorem, præter hoc quod causat in isto formam igneitatis atque caloris : ita quod D quidquid agit in eo quod fit et procedit ab agente creato mediate seu immediate, hoc agit virtute naturæ suæ substantialiter præsentis, non per aliud a Deo influxum ipsi agenti secundo. Insuper quidam affirmant, quod Deus non aliter operatur opera ignis quæ agit vi igneitatis aut caloris, quam in quantum operatus est ista in igne : ita quod non sit ponendum quod immediate operatur in opere quolibet creaturæ præter hoc quod mediate operatur, in quantum id quo illa operatur, habet esse ab ipso.

Quomodo autem et qualiter necessarium sit ponere, quod aliter quam modo tactum est, Deus mediate vel immediate cooperetur in omni opere ejus, non video ; nec tamen dico contrarium. Forsitan enim illud divinæ congruit majestati, ideoque ponendum est. Quoniam quidquid majestati ejus congruit, hoc necessario congruit ei, quia in ipso nihil est contingenter. Nam et causæ secundariæ in elementis et elementaribus supra formam eis a Deo naturaliter inditam, indigent virtute influxa a cœlo, dicente Philosopho : Homo generat hominem et sol. — Hanc disputationem Henricus diffuse prosequitur, non tamen descendit ad hoc, an prava actio sit a Deo, sed circa istud versatur præcipue, an in omni operatione causæ secundæ Deus immediate cooperetur, et aliquid influat speciale, sicut immediate unamquamque rem conservat in esse. De qua re nil audet determinare. Quid autem videatur super hoc sentiendum, supra primum expressi. *Cf.* t. XX, p. 610 B et s.

Præterea quidam circa hanc distinctionem varias inserunt quæstiones, videlicet : an peccatum sit aliquid, an sit natura aut substantia, et consimilia quædam ; quum tamen hæc supra frequenter sint expedita, præsertim circa secundi hujus exordium. Si autem peccatum secundum suum materiale dicatur substantia, hoc est sumendo substantiam multum extense pro quacumque positiva essentia, prout dici solet quod hoc aut illud est bonum secundum substantiam actus, et prout nomen dicitur significare substantiam. *Cf.* t. XXI, p. 42 C' et s., et dist. XXXV.

## QUÆSTIO II

Quæritur quoque hic, **Utrum malum principalius dicatur de culpa an de pœna.**

Ad quod quamvis ex præinductis patet responsio, advertenda est tamen Richardi

A solutio, asserentis : Optimum hominis bonum præsertim consistit in actu perfecto intellectus et voluntatis, quia in hoc consistit hominis beatitudo : ergo maximum hominis malum consistit in defectivo intellectus voluntatisque actu. Qui defectus est culpa, sicque culpa est maximum hominis malum. Præterea, pœna sub ratione qua pœna, est a Deo, non autem culpa. Ergo in pœna est aliqua participatio bonitatis, quum in effectu sit aliqua suæ causæ similitudo, juxta illud S. Dionysii capitulo B secundo de Divinis nominibus : Causata habent causalium receptas imagines. In culpa autem, loquendo formaliter ut est culpa, nulla est participatio bonitatis. Rursus, malum pœnæ directe opponitur bono creaturæ, in quantum per ipsum creatura aliquo bono temporali privatur, quemadmodum per destructionem oculorum privatur visu; vel in quantum in creatura est quædam carentia boni perpetui, ut carentia beatificæ visionis. Sed malum culpæ contrariatur directe divino honori, quo Deus est honorandus secundum se; ac divino amori, quo secundum se Deus amandus est. Amplius, bonum creaturæ maxime consistit in recto ordine ejus ad ultimum finem. Cui ordini maxime contrariatur peccatum, quod est ipsa a summo bono aversio. Per pœnam autem quandoque homo refertur, reparatur et ordinatur ad Deum. Nam qui per culpam aversus est, per pœnam reducitur et reconciliatur. Tanta demum est gravitas mali culpæ, ut dicat Anselmus primo libro Cur Deus homo : Pro conservanda tota creatura nihil facere deberemus contra Dei voluntatem, etiam si essent plures mundi creaturis repleti, sicut est iste; etiam si infinito numero multiplicarentur, idem responderem. Hæc Richardus.

Denique planum est istud, quia per malum culpæ efficimur Deo odibiles, rebelles et hostes, fœde dissimiles, maxime viles; ac ipsa culpa est mors pessima.

# DISTINCTIO XXXVIII

### A. *De voluntate et ejus fine, ex quo et ipsa judicatur.*

Aug. de Trinitate, lib. xi, n. 10. POST prædicta, de voluntate ejusque fine disserendum est. Sciendum ergo est, quod ex fine suo, ut ait Augustinus, voluntas cognoscitur, utrum recta an prava sit. Finis autem bonæ voluntatis beatitudo est, vita æterna, ipse Deus. Malæ vero finis est aliud, scilicet mala delectatio vel aliquid aliud, in quo non
*Ps.* cxviii, 96. debet voluntas quiescere. Finem bonum insinuat Propheta, dicens : Omnis consummationis vidi finem, etc. Caritas ergo, cujus latum mandatum est, finis omnis consummationis est, id est omnis bonæ voluntatis et actionis, ad quam omne præce-
Aug. Enchirid. c. 121. ptum referendum est. Unde Augustinus in Enchiridio : Omnia præcepta divina
I *Tim.* i, 5. referuntur ad caritatem, de qua dicit Apostolus : Finis præcepti est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta. Omnis itaque præcepti finis caritas est, id est, ad caritatem refertur omne præceptum. Quod vero ita fit vel timore pœnæ vel aliqua intentione carnali, ut non referatur ad caritatem, quæ est dilectio Dei et proximi, nondum fit quemadmodum oportet fieri, quamvis fieri videatur. Tunc enim recte fiunt quæ mandat Deus et quæ consilio monet, quum referuntur ad

dilectionem Dei et proximi. His verbis aperte insinuatur quis sit rectus finis voluntatis sive actionis bonæ, scilicet caritas, quæ et Deus est, ut supra ostendimus.

B. *Quod Deus est finis omnis bonæ actionis, quia caritas est; nec tantum Spiritus Sanctus, sed etiam Christus et Pater; nec hi sunt tres fines, sed unus.*

Qui ergo caritatem sibi ponit finem, Deum sibi ponit finem. Unde et Christum finem legis ad justitiam dicit Apostolus esse omni credenti. Et recte dicitur Christus finis legis ad justitiam, quia ut ait Augustinus in libro Sententiarum Prosperi, in Christo lex justitiæ non consumitur, sed impletur. Omnis enim perfectio ex ipso et in ipso est, ultra quem non est quo spes se extendat. Finis fidelium Christus est, ad quem quum pervenerit currentis intentio, non habet quo amplius possit venire, sed habet id in quo debeat permanere. Finis ergo rectus atque supremus Deus Pater est et Filius et Spiritus Sanctus; nec hi tres sunt tres fines, sed unus finis : quia non tres Dii, sed unus Deus.

*Rom.* x, 4. Prosp. Sent. c. 190. Ibid. c. 206.

C. *Quod omnes bonæ voluntates unum habent finem, et tamen quædam bonæ diversos fines sortiuntur.*

Sed quæritur, utrum omnes bonæ voluntates unum tantum habeant finem. De hoc Augustinus in undecimo libro de Trinitate ita ait : Aliæ atque aliæ voluntates suos proprios fines habent, qui tamen referuntur ad finem illius voluntatis qua volumus beate vivere, et ad eam pervenire vitam quæ non referatur ad aliud, sed amanti per se ipsam sufficiat : quemadmodum voluntas videndi, finem habet visionem; et voluntas videndi fenestram, finem habet fenestræ visionem; altera vero est voluntas per fenestram videndi transeuntes, cujus item finis est visio transeuntium : ad quod etiam prædictæ referuntur voluntates. Item : Rectæ sunt voluntates et omnes sibimet religatæ, si bona est illa ad quam cunctæ referuntur; si autem prava est, pravæ sunt omnes. Et ideo rectarum voluntatum connexio iter quoddam est ascendentium ad beatitudinem, quod certis velut passibus agitur; pravarum autem et distortarum voluntatum implicatio, vinculum est quo alligabitur qui hoc agit, ut projiciatur in tenebras exteriores. His auctoritatum testimoniis evidenter monstratur, plures in fidelibus rectas esse voluntates, proprios ac diversos fines habentes, et tamen unum eumdemque : quia omnes referuntur ad unum, qui est finis finium, de quo paulo ante diximus. Ita econverso forte est et in malis.

Aug. de Trinitate, lib. xi, n. 10. Ibidem. *Matth.* xxii, 13.

D. *Quædam huic sententiæ videntur adversari.*

Verumtamen huic sententiæ qua dictum est, fidelium quasdam rectas voluntates diversos fines sortiri, et tamen ad unum referri, videtur obviare quod alibi Augu-

stinus admonet, ne scilicet nobis duos fines constituamus, ita inquiens in libro de Sermone Domini in monte : Non debemus ideo evangelizare ut manducemus, sed ideo manducare ut evangelizemus : ut cibus non sit bonum quod appetitur, sed necessarium quod adjicitur, ut illud impleatur : Quærite primum regnum Dei, et hæc omnia adjicientur vobis. Non dixit, Primum quærite regnum Dei, et deinde quærite ista, quamvis sint necessaria; sed ait, Hæc omnia adjicientur vobis, id est, hæc consequentur, si illa quæratis ; ne quum ista quæritis, illinc avertamini, aut ne duos fines constituatis, ut et regnum propter se appetatis, et ista necessaria propter illud. Ergo propter regnum Dei tantum debemus operari omnia, nec solam vel cum regno Dei mercedem temporalem meditari. Ecce hic aperte dicit, ne duos fines nobis constituamus, sed unum tantum, id est regnum Dei, quum supra dixerit, bonas voluntates alias et alias proprios habere fines.

Aug. de Serm. Dom. lib. II, n. 54. *Matth.* VI, 33. Aug. op. cit. n. 56.

### E. *Hic ostenditur quomodo, licet videatur, non repugnent prædicta.*

Hæc autem sibi non repugnare animadvertit qui verbis præmissis simplici oculo diligenter intendit : qui enim dixit, ne duos fines nobis constituamus, sed omnia propter regnum Dei faciamus, ipse præmisit, quod debemus manducare ut evangelizemus. Quum autem hoc ita facimus, actionis illius finem Evangelium constituimus, sed et hunc finem ad regnum Dei referimus. Manducamus enim propter Evangelium, et manducamus et evangelizamus propter regnum Dei. Duos igitur fines nobis in manducando constituimus. Sed ista facientes, numquid peccamus? Absit. Nam et ipse sic facere suadet, si diligenter ejus verba inspiciamus. Quum ergo ait, ne duos fines nobis constituamus, fines in diversa tendentes intelligi voluit, scilicet quorum alter ad alterum non referatur : ita et quum dicit propter regnum Dei tantum omnia agenda, nec cum ipso mercedem temporalem meditandam, ita intelligendum est, ut non appetendo meditemur cum regno mercedem temporalem, ita quod non propter regnum, sed propter se, ut scilicet regnum propter se appetamus, et ista propter illud, sicut ipse docet. Si enim petimus vitam æternam, petimusque etiam temporalia a Deo : si ea petimus propter vitam æternam, non offendimus, neque sinistra tunc scit quid faciat dextera, quia mercedem temporalem non propter se meditamur, sed propter regnum Dei : ut sit læva sub capite, et dextera in amplexu. Alioqui si hæc temporalia propter se quærimus sicut æterna, miscetur dexteræ sinistra. Ideoque quum Dominus dixerit : Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis; alibi ait : Sic luceant opera vestra bona coram hominibus, ut glorificent Patrem vestrum qui in cœlis est. Propter Deum ergo omnia facienda sunt, ut omnia quæ facimus omniumque fines ad eum referamus.

*Matth.* VI, 3. *Cant.* II, 6. *Matth.* VI, 1. *Ibid.* V, 16.

### F. *De differentia voluntatis, intentionis et finis.*

Solet etiam quæri, quid distet inter voluntatem et intentionem ac finem. Ad quod dici potest, inter voluntatem et finem certo atque evidenti modo distingui : quia voluntas est qua volumus aliquid; finis vero voluntatis est vel illud quod volumus, per quod impletur ipsa voluntas, vel potius aliud propter quod illud volumus. Intentio vero interdum pro voluntate, interdum pro fine voluntatis accipitur: quæ diligens ac pius lector in Scriptura, ubi hæc occurrunt, discernere studeat. Finis vero voluntatis est delectatio bona vel mala, ad quam nititur quisque pervenire. Unde Augustinus super illum locum Psalmi, Scrutans corda et renes, sic ait : *Ps.* vii, 10. Deus solus scrutatur corda, id est, quid quisque cogitet, et renes, id est, quid Aug. in ps. 7, n. 9. quemque delectet; quia finis curæ et cogitationis est delectatio, ad quam cura et cogitatione nititur quisque pervenire. Et paulo post : Opera nostra quæ sunt in dictis et factis, possunt homines videre; sed quo animo fiant, et quo venire cupiant, solus Deus videt, qui quum videt cor esse in cœlo, et non delectari nos in carne, sed in Domino, id est, quum bonæ sunt cogitationes et earum fines, dirigit justum. Idem super alterius psalmi locum, illum scilicet : In laqueo isto quem absconderunt, *Ps.* ix, 16. comprehensus est pes eorum, dicit : Pes animæ amor est, qui si pravus est, dicitur Id. in ps. 9, n. 15. cupiditas vel libido; si rectus, dicitur caritas. Eo movetur anima quasi ad locum quo tendit, id est ad delectationem bonam vel malam, quo se pervenisse per amorem lætatur. Finis ergo voluntatis (ut præmissum est) dicitur et illud quod volumus, et illud propter quod volumus; et intentio ad illud respicit propter quod volumus, et voluntas ad illud quod volumus : ut verbi gratia, si velim esurientem reficere ut habeam vitam æternam, voluntas est qua volo reficere esurientem, cujus finis est refectio esurientis; intentio vero est, qua sic ad vitam pervenire volo; finis vero supremus est ipsa vita ad quam et alius finis refertur.

### G. *An illa intentio sit voluntas.*

Sed quæritur, utrum intentio talis sit voluntas; et si voluntas est, an in hoc opere sit una eademque voluntas, qua volo reficere esurientem, et qua volo habere vitam æternam. Videtur nempe talis intentio voluntas esse. Ut enim voluntas est qua volo reficere pauperem, ita et voluntas est qua per illud volo habere vitam. Et alia quidem videtur voluntas esse qua volo habere vitam, et alia qua pauperi subvenire volo; sed ista ad illam refertur. Nam etsi hoc ita placeat, ut in eo cum aliqua delectatione voluntas acquiescat, nondum est tamen illud quo tenditur, sed hoc ad illud refertur : ut illud deputetur tanquam patria civis, istud vero tanquam refectio vel mansio viatoris. Et sunt istæ voluntates affectus sive motus mentis, quibus quasi gressibus vel passibus tenditur ad patriam. Sicut ergo altera est voluntas videndi fenestras, ut supra docente Augustino didicimus, altera quæ ex

ista nectitur voluntas, scilicet per fenestras videndi transeuntes; ita nonnullis alia videtur esse voluntas eleemosynas dandi pauperi, alia voluntas habendi vitam. Alii autem putant, quod una sit voluntas et hic et ibi, sed propter subjectorum multiplicitatem diversitas memoratur voluntatum. Ceterum quodlibet horum verum sit, illud nulli in ambiguum venit, quin voluntas ex suo fine pensetur, utrum recta sit an prava, peccatum an gratia, et quin nomine intentionis aliquando finis, aliquando voluntas intelligatur.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS TRICESIMÆ OCTAVÆ

POSTQUAM de entitate et causa actionum malarum perscrutatus est Magister, nunc inquisitionem inducit, a quo formaliter actiones bonitatem seu malitiam sortiantur, puta a fine. Et hac occasione tractat de hominis ultimo fine, ostendens quod ille sit Deus; et item quod caritas sit finis omnium exercitiorum actuumque bonorum, id est actualis dilectio,
I *Tim.* I, 5. juxta illud Apostoli : Finis præcepti est caritas. Deinde declarat, quod quamvis omnium sit unus ultimus finis, nihilo minus tam unius ejusdemque hominis quam hominum diversorum, diversi sunt fines subordinati ac speciales. Et pro ampliori declaratione contra hoc objicit, atque in unam reducit concordiam quæ ab invicem dissonare videntur. Ultimo ponit distinctionem inter voluntatem, intentionem et finem.

## QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **Utrum omnium hominum bonorum sit unus ultimus finis, et quis sit ille.**

Videtur quod non. Primo, quia in littera dicitur, quod Deus est omnium finis ultimatus, et item quod caritas, et rursus quod beatitudo; hæc autem ab invicem realiter differunt. — Secundo, ultimus finis hominis est summa perfectio ejus; sed om-
A nium bonorum non est una eademque perfectio, quum unus sit alio multum perfectior : ergo nec idem ultimus finis. — Tertio, videmus quod diversæ nationes et sectæ diversos sibi constituunt ultimos fines. — Quarto, interdum fertur quod ultimus finis hominis est visio Deitatis, interdum quod fruitio ejus; nec ista sunt unum, sed dotes diversæ.

In contrarium est, quod omnium hominum est una natura specifica, ergo et unus ultimus finis. Nam supersapiens Deus ad
B eumdem finem instituit totum genus humanum.

Ad hoc Thomas respondet : Eodem ordine res referuntur in finem quo procedunt a causali principio, quoniam agens unusquisque ordinat suum effectum in aliquem finem. Hinc secundum ordinem agentium ordo est finium. In progressu autem rerum a principio invenitur unum rerum omnium primum principium, quod commune est omnium, sub quo sunt alia
C rerum principia propria, diversorum diversa. Sic in relatione rerum ad finem est unus omnium ultimus finis, fines vero proprii sunt diversorum diversi. Bonum quippe invenitur in rebus secundum duplicem ordinem, ut duodecimo Metaphysicæ dicitur. Primo, secundum ordinem unius rei ad aliam : qui ordo est similis ordini quem una pars exercitus habet ad aliam, seu partes exercitus ejusdem ad invicem. Alius ordo est rerum ad ultimum finem, similis ordini exercitus ad regem
D seu principem. Quumque res referantur ad finem communem ultimum mediante proprio fine, ideo secundum diversitatem

proprii finis efficitur diversa rerum relatio ad ultimum finem. Itaque, sicut rerum omnium est unus ultimus finis, videlicet Deus, ita et voluntatum omnium ultimus finis est Deus. Nihilo minus sunt alii proximi fines. Et si secundum illos fines servetur relatio debita voluntatis in ultimum finem, est recta voluntas ; si non, erit perversa. Debita autem relatio voluntatis ad ultimum finem salvatur secundum illum finem quo voluntas nata est ultimum finem participare, in quo ab aliis rebus distinguitur, quæ ultimum finem alio modo participant. Porro finis quo voluntas nata est participare ultimum finem, utpote Deum, est beatitudo seu caritas : idcirco non solum Deus, sed etiam caritas finis est omnium voluntatum rectarum. Caritas vero non est omnium rerum, sed omnium voluntatum proprius finis, non objectalis, sed formalis. Hæc Thomas in Scripto.

Insuper prima parte Summæ, quæstione art. 4. quadragesima quarta : Omne (inquit) agens agit propter finem ; alioqui ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu. Idem autem est finis agentis et patientis, in quantum hujusmodi, sed aliter et aliter. Unum quippe et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Denique quædam simul agunt et patiuntur, sicut agentia imperfecta, quæ et agendo intendunt aliquid acquirere. Quod Deo non convenit ; imo intendit suam perfectionem seu bonitatem communicare. Unaquæque vero creatura intendit suam perfectionem adipisci seu consequi, quæ est quædam participata increatæ perfectionis similitudo. Itaque omnia suo modo appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum vel appetitu intellectuali, vel sensitivo aut naturali, qui caret cognitione : quoniam nihil sortitur rationem boni aut appetibilis, nisi secundum quod similitudinem Dei participat. Hæc Thomas in Summa.

At vero in Summa contra gentiles, tertio cap. 17, 18. libro : Omnia, ait, ordinantur in unum finem, qui est Deus. Quum enim nihil ten- A dat in aliquid sicut in finem, nisi in quantum est bonum, ergo bonum est finis, et maximum bonum ultimus est omnium finis, sic tamen, quod rebus omnibus præexsistit. Aliquis enim finis est, qui quamvis primatum habeat in causando atque movendo secundum quod est in intentione, est tamen posterior in essendo. Quod contingit in quolibet fine quem agens sua actione constituit, ut medicus sanitatem. Aliquis vero est finis, qui sicut præcedit in causando, ita in essendo : quemadmo- B dum id quod aliquid suo actu aut motu intendit acquirere, ut ignis locum sursum. Deus vero est finis, sicut aliquid ab unaquaque re suo modo obtinendum. — De his per diversa capitula conscribit multa ibidem : imo et alibi, ut in prima secundæ et super quartum.

Consonat Petrus : Finis, dicens, est id ad quod voluntas principaliter convertitur, et est duplex, utpote : principalis, in quo quiescitur ; et finis sub fine, quo quiescitur. Finis in quo quiescitur, est bonum C ultimate intentum ; finis autem quo in illo quiescitur, est operatio qua jungimur illi fini : sicut in eo qui magistrari appetit propter honorem, finis quo quiescit, est adeptio magisterii ; sed finis in quo quiescit, adeptio est honoris. Itaque caritas increata seu Deus est finis in quo quiescit mens bona, quoniam ultra non procedit intentio; caritas vero creata, tam viæ quam patriæ, est finis quo quiescitur in summo objecto ac ultimo fine. Sed caritate viæ quiescitur quiete imperfecta, caritate vero D patriæ quiete perfecta. Hæc Petrus.

Concordat Richardus, addens quædam communia, utpote, quod caritas tripliciter sumitur : primo, pro caritate increata ; secundo, pro actu caritatis creatæ ; tertio, pro habitu. Atque ut actus, magis sortitur rationem felicitatis et finis ac finalis perfectionis. Felicitas namque est optima operatio potentiæ optimæ.

Insuper quærit, an sicut omnium bonarum voluntatum est unus et idem ultimus finis, sic omnium voluntatum malarum sit

idem ultimus finis. Ad quod tam ipse A quam Petrus respondent quod non. Voluntates enim perversæ finem sibi constituunt in rebus variabilibus, imperfectis et vanis, in quarum nulla sufficientiam reperiunt. Ideo unus iniquus in isto, alter in illo statuit sibi finem, ut patet de superbis, avaris, lascivis. Justi autem in summo bono totius bonitatis sufficientiam plenam inveniunt. Hæc illi.

Præterea, circa hæc Bonaventura : Bonæ (inquit) voluntatis unus solus est principalis finis. Ideo advertendum, quod plures B fines statuere potest esse tripliciter : primo sic, quod sit finis sub fine, et propter finem; secundo ita, quod unus sit finis principalis, alter non, nec etiam ad finem principalem actualiter referatur; tertio sic, quod uterque sit finis principalis. Ut si quis intret ecclesiam ad percipiendum distributiones. Hoc namque facere potest tripliciter. Primo, ad decantandum horas ad laudem et gloriam Dei, atque ut ipsas distributiones pauperibus largiatur, aut in alios pios usus convertat. Secundo, potest C ire ad ecclesiam, intendens Deo servire, pecuniamque acquirere, sic quod eam ad Deum non refert, nec tamen eam finem statuit principalem, quoniam ipsam non diligit propter se. Tertio, quis ad ecclesiam pergit duplicata intentione, ita quod vult Deo placere, pecuniam quoque adipisci, quam appetit ut avarus, ut augeat suum thesaurum, et delectetur in ea propter se. Primus horum modorum meritorius ac bonus est. Secundus vero modus statuendi duos fines, non est bonæ voluntatis; nec D tamen sic ei repugnat formaliter, ut nequeat stare cum ea, quoniam non est nisi veniale peccatum. Hinc in libro Confessionum Augustinus loquitur Deo : Minus te amat qui aliquid tecum amat, quod non propter te amat. Tertius modus est pecca-
*Matth.* VI, 24. tum mortale, duobusque dominis velle servire. Hæc Bonaventura. — Concordant his scripta Antisiodorensis et Alexandri.

Præterea, Durandus videtur hic aliquid introducere speciale : Omnium voluntatum bonarum atque malarum unus est finis in generali consideratus. Omnes etenim appetunt esse suo modo beati, carendo omni nocivo, et habendo omne proficuum secundum rationem communem. — Verumtamen, quia voluntas non dicitur simpliciter bona ex hoc quod appetit finem bonum in generali, sed solum secundum quid; ideo responsio ista censetur invalida.

In his aliorum dicta satis virtualiter continentur. Verumtamen recitat Augustinus in libro de Trinitate, quod quidam poeta omnibus convocatis disseruit : Jam dicam vobis verbum in quo omnes concordatis, et dixit : Omnes vultis care vendere, et viliter emere. Verum ut Augustinus addit ibidem, non hoc tenet in omnibus, quum quidam sint adeo justi, ut nec citra nec ultra justum cupiant pretium.

## QUÆSTIO II

Secundo quæritur, **An voluntas sit bona ac commendabilis ex ordine suo ad bonum et commendabilem finem.**

Videtur quod non. Primo, quia si quis cum hæretica fornicetur ut trahat eam ad fidem catholicam, bonus est finis, et tamen actus est vitiosus. Similiter, si quis inimicum et persecutorem suum occidat quatenus eo occiso vivat quiete et pacem habeat, bonus est finis, sed actio pessima. — Secundo, aliquæ actiones ex propria atque intrinseca ratione sunt bonæ, non ex relatione ad extraneum aliquid. Sed finis est extra rem et extra formam ipsius, et differt a forma. — Tertio, eadem sunt principia essendi et distinguendi, secundum Philosophum. Finis autem est posterior re, et per agentem in ipso producitur : non ergo distinguit neque specificat actionem.

In oppositum sunt quæ dicuntur in littera.

Ad hoc Bonaventura respondet : Magister

in littera recte dicit, asserendo caritatem esse finem omnis bonæ ac laudabilis actionis. In hoc enim sequitur Apostolum, contestantem quod caritas est consummatio præcepti plenitudoque legis. (I *Tim.* I, 5; *Rom.* XIII, 10.) Augustinus quoque in Enchiridio fassus est, quod ad caritatis impletionem ordinantur omnia divina præcepta, et tota Scriptura; etiam evangelica consilia ad caritatis impletionem ordinantur perfectam. —In quæstionibus etiam circa textum effatur : Cognitio beatitudinis est duplex, videlicet in universali et particulari. Cognitio beatitudinis in universali omnibus innata est, sed cognitio ejus in particulari, utpote in quo sit ponenda, non est omnibus cognita, imo per fidem jam nobis innotescit ; et quamvis per fidem non innotescat clare et plene, sed quasi speculando et a remotis, nihilo minus per fidem cognoscimus quod sit bonum perfectum in Dei visione ac fruitione consistens. Porro de voluntate nostra non sumus penitus certi, sed conjecturaliter tantum, an sit bona aut mala, quum ignoremus an simus in caritate, quæ voluntatem absolute efficit bonam. Hæc Bonaventura.

Hinc Thomas : Actus (inquit) voluntatis potest ferri in finem dupliciter. Primo immediate in ipsum finem, sicque actus voluntatis manifeste bonitatem malitiamque sortitur ex fine, quoniam velle bonum finem est bonum, et velle malum finem est malum. Bonitas etenim finis non dependet ultra ex aliquo, sicut bonitas ejus quod est ad finem dependet ex fine. Et talis actus proprie dicitur voluntas finis, ut velle beatitudinem. Alio modo fertur voluntas in finem mediante eo quod est ad finem, et hoc proprie dicitur intendere finem. Sicque distinguendum est, quia in malis actus habet ex fine malitiam absolute : quia si finis intentus est malus, voluntas est mala, quantumcumque sit bonum quod ad talem finem ordinatur, quoniam unus particularis defectus sufficit ad malitiam actus. In bonis vero est distinguendum, quia aut loquimur de fine volentis, aut de

A fine actus voluntatis. Et dicitur finis volentis, quem ipse volens sibi præstituit; tuncque non sequitur, si finis bonus est, quod voluntas sit bona : quoniam id quod volitum est, potest esse malum, et unum tantum sufficit ad malitiam voluntatis, sive finis sit malus, sive volitum. Et quamvis uno modo idem sit actus voluntatis qui fertur in finem, et in id quod est ad finem, tamen intentio nominat actum secundum ordinem actus ad finem; voluntas vero nominat eumdem actum secundum
B ordinem ad proximum objectum, quod ad finem ordinatur. Idcirco in tali casu voluntas est mala, intentio bona. Porro finis actus est ad quem ipse actus est proportionatus; sic quoque, si finis est bonus, et actus : quoniam actus malus non est proportionatus ad finem bonum. Unde dicit Philosophus sexto Ethicorum, de his qui per actus malos intendunt consequi fines bonos, quod quærunt sortiri finem medio inconvenienti. Quemadmodum enim non quælibet materia est disposita ad quamli-
C bet formam, nec quodlibet instrumentum ad quemlibet effectum, nec quodlibet medium ad quamcumque conclusionem, ita nec quilibet actus ad quemlibet finem. Hæc Thomas in Scripto.

Præterea in prima secundæ, octavadecima quæstione : Eadem, ait, est dispositio (art. 4.) rerum in bonitate et in esse. Sunt enim quædam quorum esse ex alio non dependet, et in his sufficit considerare ipsum esse eorum absolute. Quædam vero sunt quorum esse dependet ab alio, idcirco con-
D siderandа sunt per comparationem ad causam a qua dependent. Quemadmodum autem esse rei dependet ab agente et forma, ita et bonitas rei dependet a fine. Hinc in divinis personis, quæ non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. Actiones autem humanæ, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent, præter bonitatem absolutam quæ in eis exsistit. Sic ergo in actione humana quadruplex bo-

nitas consideratur. Una secundum genus, in quantum est actio : nam quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate. Alia secundum speciem, quæ accipitur secundum objectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quædam. Quarta secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis. Hæc Thomas in Summa.

Consonat Petrus : Bonum, inquiens, dicit rationem complementi, malum vero complementi defectum. Complementum autem rei ex fine est : unumquodque etenim est perfectum, quum finem suum attingit. Bonum ergo in rebus, ex ordine est ad finem; malum autem principaliter est ex defectu ordinis hujus. Hinc bonitas actus tam interioris quam exterioris, exstat ex ordine ad debitum finem. Ad perfectionem quoque ordinis hujus quatuor requiruntur : duo ex parte actus ordinabilis, et duo ex parte finis ad quem fit ordinatio. Nempe ex parte actus exigitur, quod ipse sit de genere bonorum, et ex sua natura ordinabilis ad talem finem, ita quod per talem actum finis hujusmodi convenienter possit acquiri ; secundo requiritur, quod actus ordinetur in finem secundum operantis intentionem. Ex parte etiam finis duo concurrunt : primum, ut finis sit debitus secundum id quod est finis, id est bonus ; secundum, quod sit debitus in quantum finis, utpote magis bonus quam id quod fit propter ipsum, quoniam finis est melior his quæ sunt ad finem. Ubi ergo hæc quatuor simul concurrunt, actio bona est ex hoc quod ordinatur ad debitum finem; atque quocumque horum deficiente, actio mala est, quoniam bonum est ex integra causa. Hæc Petrus. — Idem Richardus. Sed et responsio Alberti in prætactis Thomæ verbis virtualiter continetur. Imo et omnium horum dicta in Alexandro sententialiter comprehenduntur, qui de his plurimas inserit quæstiones.

Præterea Henricus tertiodecimo Quodli-

A beto super his aliqua scribit, quæ a præhabitis dissonare videntur. Nempe inter cetera protestatur : Non restat ex quo actio sit moraliter bona, nisi circumstantia ex parte agentis. Quæ circumstantia duplex est : una procedens ex principio naturaliter indito, quod est libertas arbitrii ; alia profluens ex principio supernaturali infuso, ut est fides sincera. Ex quorum primo actio habet quod sit bona bonitate morali; ex secundo, quod sit bona bonitate gratuita ac meritoria. Hinc dico, quod actio
B volitionis moralis speciem moris ac bonitatis moralis sortitur, non ab objecto, neque a fine, sed potius ab agente, videlicet a libero arbitrio volente sponte bonum agere bene. Hæc Henricus.

Sed quoniam ista responsio videtur manifeste repugnare Magistro atque Sanctorum auctoritatibus quas allegat, advertenda sunt adhuc aliqua alia verba Henrici, prætacto loco dicentis : Bonum circa actionem dicitur quinque modis. Primo enim dicitur bonum simpliciter, et sic quæcumque ac-
C tio dicitur bona bonitate entis, in quantum est quædam natura. Secundo dicitur bonum ex genere, et talis est quælibet actio ex circumstantia sui objecti qua nata est esse virtutis materia : unde vocari potest bonum ex circumstantia generaliter, ut pascere ægrum. Tertio dicitur bonum ex circumstantia finis, et talis est quælibet actio specialiter ex circumstantia finis boni atque honesti, propter quod dici potest bonum ex fine, ut pascere pauperem propter Deum. Quarto dicitur bonum ex cir-
D cumstantia agentis quam habet a natura, et talis est quælibet actio moralis, et inde nominatur moralis ; et in hoc consistit ratio virtutis moralis in quantum moralis est. Et hoc bonum potest dici bonum ex libero arbitrio. Quinto dicitur bonum ex circumstantia agentis quam habet ex gratia, talisque est actio unaquæque gratuita. Actio quoque proprie appellatur laudabilis, in quantum modo præfato est ex libero arbitrio; rationem vero virtutis habet simpliciter ex circumstantia finis. Hæc Henricus.

Præterea Durandus circa hæc loquitur : Bonitas actus moralis maxime est actus voluntatis, et ejus conformitas ad rectam rationem. Ratio enim boni est ratio convenientis. Bonitas ergo actus humani est convenientia ejus ad id per quod homo est homo ; sed homo est homo per rationem, quæ non est conveniens nisi sit recta : ergo bonitas cujuslibet actus moralis, qui proprie dicitur actus humanus, est conformitas seu convenientia ejus ad rectam rationem. Idem probatur ex comparatione actus rationis ad actum voluntatis. Sicut se habet veritas rationis ad rerum entitatem, sic bonitas actus voluntatis ad veritatem rationis. Nam sicut objectum intellectus sunt res exteriores, sic bonum a ratione voluntati propositum est objectum voluntatis. Sed veritas rationis est conformitas ejus ad entitatem rerum : propter quod veritas definitur, quod sit adæquatio intellectus ad rem. Ergo similiter bonitas actus voluntatis est conformitas ejus ad rectam rationem. Quibus concordat dictum istud commune, quod bonitas cujuslibet rei consistit in conformitate ad regulam suam. Ratio autem est regula voluntatis : semper namque non cognoscentia nata sunt a cognoscentibus regulari. — Denique, quum ad relationem non sit per se motus aut actio, sed ratione fundamenti dumtaxat, conformitas autem voluntatis ad rationem est quædam relatio, non est inquirenda alia causa dictorum, nisi fundamentum aut causa fundamenti relationis. Fundamentum autem secundum quod attenditur conformitas inter voluntatem et rationem, est solum objectum, vel quod sub ratione continetur objecti : quia secundum hoc attenditur conformitas inter voluntatem et rationem, quod voluntas vult quod ratio dictat. Omne autem quod est a ratione dictatum vel a voluntate volitum, est objectum, aut cadit sub objecto voluntatis seu intellectus. Nam quamvis plurium volitorum unum possit esse circumstantia finis aut finis alterius, omnia tamen respectu voluntatis habent ratio-



A nem objecti. Sicque ostenditur, quod bonitas atque conformitas voluntatis ad rationem, est totaliter ex objecto sicut ex fundamento, nec oportet aliam quærere causam. Hæc Durandus.

Solutio objectorum innotescit ex dictis. Primum quippe objectum est Præpositivi, et solvitur ab Alberto : quia medium illud, utpote fornicari, non est proportionatum hujusmodi fini. Finis quoque secundum esse quo præconceptus est, antecedit
B et quasi intrinsecus est, unde et dicitur primum in intentione.

## QUÆSTIO III

**T**Ertio quæritur **De intentione, quid sit, et in qua vi animæ sit, et qualiter differat a voluntate, atque an bonitas actionis dependeat ab intentione.**

In hac quæstione multa tanguntur, quo-
C rum quia solutio ex declaratione nominis hujus, intentio, pendet, advertenda sunt hic verba Alexandri, dicentis : Primo considerandum quid sit intentio; secundo, an sit voluntas seu actus ipsius; tertio, an secundum ipsam meritum et demeritum attendatur; quarto, an reputetur pro facto. Itaque intentio dicitur ab eo quod est *tendere* et *in,* quasi in aliquid tentio seu perrectio. Sed quoniam tendere in finem, qui est bonum verum vel apparens, dicitur communiter de voluntate et ratione :
D hinc nomen intentionis uno modo communiter sumitur; sicque dici potest, quod intentio imponit operi nomen, et illud quod super Matthæum legitur, Thesaurus *Matth.* XII, 35.
est cordis intentio, ex qua Dominus judicat opera. Alio modo intentio potest appropriari rationi seu voluntati, secundum quod utraque diversimode tendit in bonum. Tendit enim ratio in cognoscendo et definiendo atque præeligendo; voluntas vero, in appetendo non habitum, aut perseverando in habito. Id ergo quod inten-

tio dicitur esse oculus cordis, ad rationem plus pertinet, cujus est prævidere, itemque dirigere. Unde Augustinus fatetur, quod fides dirigit intentionem : intentio vero ultra dirigit in finem. Demum quod asserit Damascenus, intentionem esse intelligentiam circa aliquid determinatam, pertinet ad cognitivam potentiam. — Interdum autem intentio sumitur pro actu voluntatis tendentis in aliquid, ut dum ait S. Bernardus ad Papam Eugenium : Ut simplex sit oculus, duo sunt necessaria : caritas in intentione, veritas in electione. Voluerunt autem quidam inter voluntatem et intentionem ita distinguere, ut voluntas sit rationalis appetitus in se consideratus ; et idem appetitus cum consideratione finis, diceretur intentio. Sed videmus in utroque nomine respectum ad finem seu bonum signari. In textu quoque habetur, quod intentio respicit id propter quod aliquid volumus, voluntas vero id quod volumus. Verbi gratia, si velim esurientem reficere ut habeam vitam æternam, voluntas est esurientem reficere ; intentio autem, qua vitam æternam cupio obtinere. Per quod videtur innuere, quod voluntas respicit id quod est ad finem, intentio vero ipsum finem. Verumtamen differentia ista non videtur dari nisi per quamdam appropriationem : quia ut ait Philosophus, voluntas est tam ipsius finis quam ejus quod est ad finem, sed magis ipsius finis.

*Cf.* Bern. de Præcepto et dispensatione, c. 14.

Præterea, mensura meriti atque demeriti attenditur penes intentionem uno modo acceptam, videlicet prout intendere est in aliquid tendere per aliquid. Sic enim intentio non tantum respicit finem, sed et illud per quod venitur ad finem : sicque complectitur genus operis cum circumstantiis. Si autem intentio tantum respiciat finem, non omnino sed principaliter attenditur meritum seu demeritum penes intentionem. Ex quibus patet qualiter intelligendum sit quod ait Isidorus : Ex intentione bonum probatur, malumque reprobatur. Nec rursus obviat istis quod loquitur Augustinus, Non diuturnitas tempo-

A ris, nec numerositas operis, sed major caritas meliorque voluntas auget meritum : quia in voluntate cointelligitur ipsa intentio. Hæc Alexander. — De hoc demum, an intentio reputetur pro facto, infra dicetur.

Concordat Bonaventura, dicendo : Frequenter ad cognitionem rei per vocabulorum considerationem perducimur. Qui enim imposuerunt vocabula, proprietates rerum potissime consideraverunt. Intendere autem compositum est ab *in* et *tendere*. Hæc quoque præpositio *in*, duplicem
B potest habitudinem importare, videlicet ut ad objectum, et ut ad terminum. Primo modo designat solam conversionem potentiæ ad objectum ; secundo designat cum hoc quamdam collationem atque conjunctam quietationem. Et secundum hanc duplicem acceptionem, habet hoc verbum, intendere, duplicem constructionem. Differt etenim dicere, Intendo in hoc, et, Intendo hoc : quia dum dico, Intendo in hoc, intendere dicit conversionem potentiæ ad objectum ; quum vero dico, Intendo
C hoc, intendere dicit conversionem potentiæ ad aliquid tanquam in ultimum finem, quem intendit assequi et cui vult copulari. Hinc in prima acceptione inter hoc verbum et ejus causale cadit præpositio, quatenus per hoc designetur directio et conversio potentiæ ad id tanquam ad objectum supra quod. In altera autem significatione non cadit præpositio media : quia hoc verbum, tendere, de se dicit inclinationem et ordinationem ad aliquid ; hæcque præpositio *in*, sibi adjuncta, superaddit
D quietationem, ita quod sensus est : Intendo beatitudinem, id est, tendo in beatitudinem. Et hoc ultimo modo est de intentione hic mentio. Quumque vocabulum istud duo importet, puta collationem, et conversionem cum collatione, imo et quamdam cum quietatione tendentiam, quorum unum, puta collatio, est rationis, alterum voluntatis ; idcirco in nomine intentionis simul clauditur actus voluntatis et rationis : sicut in nomine hoc, consensus, quod designat concordiam rationis et voluntatis.

Intentio etiam proprie nomen est actus, A quamvis interdum sumatur pro habitu, aliquando pro potentia, nonnunquam pro re intenta. Itaque intentio duos actus importat : et quoad hoc quod notat collationem, principalius est in ratione; quantum vero ad hoc quod designat tendentiam, principalius ponitur in voluntate. Hæc Bonaventura.

At vero Thomas strictius loqui videtur de intentione : Ex ipso (inquiens) nomine intentionis accipi potest ad quam potentiam pertineat. Intendere namque dicitur quasi in aliud tendere; tendere vero in B aliquid, illius exstat potentiæ ad quam pertinet prosequi seu fugere aliquid. Hoc autem est appetitus seu voluntatis, non intellectus. Attamen verum est quod intellectus practicus dicit aliquid de fugiendo aut prosequendo, ut tertio de Anima dicitur : sicque judicium de fuga et prosecutione ad intellectum pertinet practicum, non prosecutio ipsa seu fuga. Hinc intentio non est actus potentiæ cognitivæ, sed appetitivæ. Verum per hoc quod dicitur in aliquid tendere, importatur quædam distan- C tia tendentis ab eo in quod tendit : ideo quando appetitus fertur immediate in aliquid, non dicitur esse illius intentio, sive hoc sit finis ultimus, sive aliquid ad ultimum finem; sed quando per unum quod vult, in aliud pervenire nititur, intentio dicitur illius in quod nititur pervenire. Hoc autem est finis. Idcirco intentio dicitur esse de fine, non secundum quod voluntas absolute fertur in finem, sed secundum quod ex eo quod est ad finem, tendit in finem ipsum. Hinc intentio in sua ra- D tione ordinem quemdam unius ad alterum signat. Ordo autem unius ad alterum, non est nisi per intellectum, cujus est ordinare. In aliquibus autem intellectus ordinans appetitum in finem, appetitui est conjunctus, ut in intellectualibus creaturis; in aliis, ut in naturalibus, est separatus : naturalia enim diriguntur in finem ab intellectu naturam instituente, et finem singulis præfigente. Hinc intentio primo et per se actum nominat voluntatis secundum quod in ea est vis intellectus ordinantis. Hæc Thomas in Scripto.

At vero in prima secundæ, duodecima quæstione : Intentio, ait, prout nomen de- art. 1. signat, dicitur quasi in aliquid tendere. In aliquid autem tendit tam actio moventis quam motio mobilis; verum quod motus mobilis in aliquid tendit, habet ab actione moventis. Hinc intentio primo ac principaliter pertinet ad id quod movet ad finem : propter quod dicimus architectorem omnemque præcipientem movere suo imperio alios ad id quod ipse intendit. Voluntas vero movet omnes ceteras animæ vires ad finem : unde manifestum est quod intentio proprie actus sit voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Primo absolute, sicque vocatur voluntas, prout absolute volumus sanitatem aut aliquid tale. Secundo consideratur finis prout in ipso quiescitur, et ita fruitio respicit finem. Tertio consideratur finis ut est terminus alicujus quod ordinatur in ipsum, sicque intentio respicit finem. Neque enim ex hoc solum dicimur intendere sanitatem quoniam volumus eam, sed item quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire. Hæc Thomas in Summa.

Verumtamen controversia prætacta videtur in diverso usu terminorum consistere : idcirco nec immorandum est ei. Videtur tamen positio Bonaventuræ aptior esse. Certum est namque quod omnis potentia tendat in suum objectum, etiam intellectus speculativus. Et sæpius in Scripturis intendere sumitur pro considerare, advertere, intueri, sicut in Psalmo : Intende *Ps.* XVI, 1. deprecationi meæ.

Petrus videtur hic responsionem Bonaventuræ sequi potissime, Richardus Thomæ, similiter Durandus. Qui addit : Intentio respicit finem, et differt ab electione. Electio enim directe est de his quæ sunt ad finem, quamvis in habitudine ad finem; intentio autem est directe de fine, licet in habitudine ad ea quæ sunt ad finem. Et forsitan non differunt nisi secundum rationem. Nempe dum simul et

eodem actu voluntas fertur in finem atque A in ea quæ sunt ad finem, simul et eodem actu finem intendit, et ea quæ ad finem sunt eligit. Idem ergo actus vocatur intentio quoad finem, et electio quoad illa quæ sunt volita propter finem. Hæc Durandus.

Postremo Scotus : Intendere, inquit, dicit in aliud tendere; quod generaliter accipi potest, sive res a se habeat quod tendat in aliud, sive ab alio. Potest quoque tendere in aliquid ut in objectum præsens, vel ut in terminum distantem aut absentem. Primo modo convenit omni potentiæ respectu B sui objecti. Secundo modo proprie convenit illi quod tendit in aliud, nec ducitur in id, sed ducit se in illud : sicque non convenit potentiæ naturali, sed liberæ. Quumque libere velle sit totius liberi ar-
*Cf.* p. 271 D'. bitrii, quod juxta præhabita, intellectum ac voluntatem includit, secundum hoc intendere convenit toti : et hoc, si propriissime capiatur; et non erit alicujus potentiæ respectu sui objecti, sed respectu finis. Quumque in omni volitione, secundum Anselmum, sit accipere quid et cur, intende- C re non respicit quid, sed cur, prout scilicet dicit tendentiam in aliquid ut distans, per aliquid tanquam per medium. Hæc Scotus.

Amplius quæritur hic, an idem numero sit motus seu actus quo quis fertur in finem et in medium, hoc est, in id quod ordinatur in finem.

Ad quod Thomas respondet : Dum aliquid dicitur secundum relationem ad alterum, potest dupliciter considerari. Primo, ut est res quædam secundum se absolute, et sic non est eadem consideratio ejus et illius ad quod refertur seu dicitur, sed divisim consideratur utrumque. Secundo, prout refertur ad alterum, sicque est utriusque consideratio eadem, quia qui novit unum relativorum, novit et reliquum : ut si quis consideret imaginem ut est alicujus imago, eadem erit consideratio imaginis et ejus cujus imago consistit. Sic et in ea quæ sunt ad finem, potest voluntas ferri dupliciter : primo, secundum quod ea vult propter aliud, et ita est idem motus voluntatis qui est ad finem et ad id quod est ad finem; secundo, prout res quædam sunt per se appetibiles, sicque est alia utriusque volitio, et sunt diversa objecta. Sed primo modo sumuntur ut unum et idem objectum. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima secundæ, quæstione duodecima, addidit : Quum dico, Volo medici- art. 4.
nam propter sanitatem, non designo nisi unum motum voluntatis. Cujus ratio est, quoniam finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem. Idem autem actus cadit super objectum et super rationem objecti, sicut eadem est visio coloris et luminis. Estque simile de intellectu, quia si absolute principium et conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque; in hoc autem quod conclusioni assentit propter principia, est unus actus ipsius intellectus dumtaxat. Hæc Thomas in Summa. — Quibus responsiones doctorum ad hanc quæstionem concorditer consonant.

# DISTINCTIO XXXIX

## A. *Quum voluntas sit de his quæ homo naturaliter habet, quare peccatum fore dicatur, quum nullum aliud naturale peccatum sit.*

HIC autem oritur quæstio satis necessaria, ex superioribus causam trahens.
*Cf.* dist. xxxvii A. Dictum est enim supra, voluntatem inesse naturaliter homini, sicut intellectus et memoria. Quæ autem homini naturalia sunt, quantumcumque vitientur, bona tamen esse non desinunt, quia non valet vitium bonitatem, in qua

Deus eam fecit, penitus consumere : ut verbi gratia, intellectus vel ratio et ingenium ac memoria, etsi vitiis ac peccatis obnubilentur et corrumpantur, bona tamen sunt, nec peccata nominantur, sicut Augustinus de ratione, quæ est imago Dei in qua facti sumus, evidenter ostendit in quintodecimo libro de Trinitate : Hæc est, inquit, Aug. de Trinitate, lib. XV, n. 15. imago in qua homines sunt creati, qua ceteris animalibus præsunt : quæ creatura, in rebus creatis excellentissima, quum a Deo justificatur, a deformi forma in formosam mutatur formam. Erat enim etiam inter vitia natura bona. Hæc autem imago ratio est vel intellectus. Quum ergo voluntas de naturalibus sit, quare ipsa non semper bonum est, etsi aliquando vitiis subjaceat? Ad hoc facile respondent qui dicunt omnia quæ sunt, in quantum sunt, bona esse : quia et ipsam voluntatem, in quantum est vel in quantum voluntas est, ut supra posuimus, bonum esse asse- *Cf.* dist. XXXV D. runt, sed in quantum inordinata est, mala est et peccatum. Ubi potest ab eis rationabiliter quæri : Si voluntas, in quantum inordinata est, peccatum est, quare ergo intellectus, ratio et ingenium, et hujusmodi, quum inordinata sunt, peccata non sunt? Inordinata vero sunt, sicut voluntas, quum ad rectum finem non tendunt, eorumque actus prævaricationes exsistunt. Ad quod illi dicunt, voluntatis nomine aliquando vim, scilicet naturalem potentiam volendi, aliquando actum ipsius vis significari. Vis autem ipsa naturaliter animæ insita, nunquam peccatum est, sicut nec vis memorandi vel intelligendi; sed actus hujus vis, qui et voluntas dicitur, tunc peccatum est, quando inordinatus est.

### B. *Quare actus voluntatis sit peccatum, si actus aliarum potentiarum non sunt peccata.*

Sed adhuc quæritur, quare hujus naturalis potentiæ actus peccatum sit, si aliarum potentiarum actus peccata non sunt, scilicet potentiæ memorandi, cujus actus est memorare, et potentiæ intelligendi, cujus actus est intelligere. Ad quod et ipsi dicunt, quia alterius generis est actus ille voluntatis quam actus memoriæ vel intellectus. Hic enim actus est ad aliquid adipiscendum vel non amittendum, qui non potest esse de malis quin sit malus. Velle enim mala malum est, sed intelligere vel memorari mala malum non est; quamvis eorum quidam etiam hos actus malos esse interdum non improbe asserant. Memorat enim interdum quis malum ut faciat, et quærit intelligere verum ut sciat impugnare. — Ecce qualiter solvitur præmissa quæstio ab his qui tradunt omnia esse bona in quantum sunt. Qui vero dicunt voluntates malas peccata esse, et nullo modo bona, brevius respondent, dicentes actum voluntatis non esse de naturalibus, sed vim ipsam et potentiam volendi, quæ semper bonum est, et in omnibus est, etiam in parvulis, in quibus nondum est ejus actus.

### C. *Quomodo intelligendum sit illud, Et homo etiam qui servus est peccati, naturaliter vult bonum.*

Ambrosiast. in Rom. VII. *Rom.* VII, 19. Præterea quæri solet, quomodo intelligendum sit quod ait Ambrosius, exponens illud verbum Apostoli : Non quod volo illud ago, sed quod nolo illud facio. Dicit enim, quod homo subjectus peccato, facit quod non vult, quia naturaliter vult bonum ; sed voluntas hæc semper caret effectu, nisi gratia Dei adjuvet et liberet. Si homo subjectus peccato est, vult quidem malum et operatur, quia servus est peccati, et ejus voluntatem (sicut supra dixit Augustinus) (*Cf.* dist. XXV K.) libenter facit : quomodo ergo naturaliter vult bonum ? An est eadem voluntas, id est idem motus, quo libenter peccato servit, et quo naturaliter vult bonum ? Si non est eadem voluntas, quæ ergo istarum est, qua quum homo justificatur, a servitute peccati liberatur ? Ut enim disseruimus superius (*Cf.* dist. XXVI A.), gratia Dei voluntatem hominis liberat et adjuvat, quæ voluntatem hominis præparat adjuvandam, et adjuvat præparatam. Sed quæ est illa voluntas ? An illa quæ naturaliter vult bonum, an illa quæ libenter servit peccato, si tamen duæ sunt voluntates ? Proposita est quæstio profunda, quæ varia a diversis expositione determinatur. — Alii enim dicunt duos esse motus : unum quo vult bonum naturaliter. Quare naturaliter, et quare naturalis dicitur ? Quia talis fuit motus naturæ humanæ in prima conditione, in qua creati sine vitio sumus, quæ proprie natura dicitur. Fuit enim homo creatus in voluntate rectus. Unde in Ecclesiasticis dogmatibus scriptum est (Fulgent. de Fide ad Petrum, n. 68.) : Firmissime tene, primos homines bonos et rectos esse creatos cum libero arbitrio, quo possent, si vellent, propria voluntate peccare ; eosque non necessitate, sed propria voluntate peccasse. Recte ergo dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in recta et bona voluntate conditus est. Superior enim scintilla rationis, quæ etiam (ut ait Hieronymus) (Hier. in Ezech. I, 7.) in Cain non potuit exstingui, bonum semper vult, et malum semper odit. Alium autem dicunt motum esse mentis, quo mens relicta superiorum lege, subjicit se peccatis, eisque oblectatur. Iste motus, ut aiunt, antequam adsit alicui gratia, dominatur et regnat in homine, alterumque deprimit motum ; uterque tamen ex libero arbitrio est. Veniente autem gratia, ille malus motus eliditur, et alter naturaliter bonus liberatur et adjuvatur, ut efficaciter bonum velit. Ante gratiam vero, licet naturaliter homo velit bonum, non tamen absolute concedi oportet bonam habere voluntatem, sed potius malam. Alii autem dicunt unam esse voluntatem, id est unum motum quo naturaliter vult homo bonum, et ex vitio vult homo malum eoque delectatur ; et in quantum vult bonum, naturaliter bonus est, in quantum malum vult, malus est.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS TRICESIMÆ NONÆ

In præcedenti distinctione præsuppositum est, virtutem et vitium esse in voluntate. Hic perscrutatur, qualiter per- A versitas culpæ in voluntate valeat esse. Quocirca arguit et solvit. Deinde movet aliam quæstionem, qualiter scilicet intelligenda sint verba quædam Sanctorum, quæ intricata videntur, et qualiter voluntas humana naturaliter velit bonum, quum tam frequenter appetat mala.

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quæritur primo, **Utrum voluntas humana possit per peccata subverti.**

*Cf.* dist. xxxv, q. 2; xxxvi, q. 1.

Verum de hoc supra jam tanta sunt introducta, ut non videatur hic immorandum. Sed de hoc aliquid est tangendum, an naturaliter velit bonum. Et videtur quod non, quia quod naturaliter convenit rei, convenit ei semper, nec oppositum potest ei competere : sicut risibile convenit homini. Sed voluntati non semper inest bonum velle, imo frequentius convenit ei oppositum. Insuper naturale et liberum seu deliberativum, ex opposito distinguuntur. Quum ergo voluntati sit proprium et maxime ingenitum sponte moveri, libere affici, et ex rationis deliberatione in actum procedere, non apparet quod libere velit bonum.

In contrarium sunt quæ continentur in littera.

Summ. th. 2 part. q. 136.

Circa hæc scribit Albertus : Beatus Dionysius, quarto capitulo de Divinis nominibus, et Augustinus contestantur, quod omnis homo naturaliter vult bonum, atque quod malum est involuntarium, infecundum et pigrum. Et hoc intelligunt secundum suam primam institutionem, vel prout bonus est bonitate convertibili cum ente. Inest etiam ei ex sua natura habilitas quædam ad bona. Præterea duplex est ratio cur voluntas in actu potius dicitur bona aut mala, quam ceteræ vires. Prima est, quoniam ipsa sola est libera proprie ex se, et quidquid libertatis exstat in anima, derivatur ab ea : propter quod ipsa præcipue causa est actionum suarum. Unde primo Metaphysicæ dicitur : Liberum dicimus hominem qui causa sui est. Socrates quoque, ut in Politicis refert Philosophus, dixit : Servus est qui nullam habet virtutem nisi ad dominum suum respiciens; voluntasque domini sui est virtus A sua, ultra quam nihil potest. Secunda ratio est, quam Anselmus tangit in libro de Libero arbitrio, dicens : Voluntas universalis motor est in toto animæ regno. Nempe si dixero, Possum ambulare : subintelligitur, si volo. Ideo bonum et malum virium ceterarum sunt in voluntate sicut in causa. Hinc virtus definitur per voluntatem, dicente Tullio in fine primæ Rhetoricæ : Virtus est habitus voluntatis in modum naturæ, rationi consentaneus. Hæc Albertus.

B At vero Thomas hæc plenius scribens : Hoc, inquit, naturale est rei quod convenit ei secundum conditionem suæ formæ, per quam constituitur in tali natura, quemadmodum ignis naturaliter tendit sursum. Forma autem per quam homo est homo, est ratio vel intellectus. Hinc in illud quod sibi convenit secundum rationem vel intellectum, naturaliter tendit. Bonum vero cujuslibet virtutis est homini conveniens secundum rationem, quoniam talis bonitas est ex quadam commensuratione actus ad C circumstantias et ad finem, quam efficit ratio. Unde et quædam inchoationes virtutum seu aptitudines naturaliter præexsistunt in rationali natura, quæ virtutes naturales dicuntur, etiam antequam per exercitium deliberationemque compleantur, ut sexto Ethicorum asseritur. Hinc homo naturaliter tendit in bonum. Verum motus naturalis a forma progreditur secundum formæ conditionem. Quumque ratio et voluntas non sint formæ determinatæ ad unum, ita ut in aliud nequeant D flecti ; ideo quamvis velle bonum sit homini naturale, nihilo minus potest malum velle, non in quantum malum, sed in quantum æstimat illud bonum. Hæc Thomas in Scripto. — Qui in prima secundæ, quæstione octava, super his plenius scribit.

Concordant Petrus, Richardus, aliique communiter, quorum diversi diversa hic sciscitantur. Primum, an voluntas naturalis et deliberativa sint una potentia.

Ad quod Petrus respondet : Objectum

voluntatis est bonum. Quod considerari potest dupliciter : primo, secundum se absolute; secundo, in comparatione ad aliud. Primo modo invariabilis est bonitas ejus in se, sicque uniformiter movet, estque objectum voluntatis naturalis. Secundo bonitas ejus variis modis concipitur, et est objectum voluntatis deliberativæ : sicut secari est malum in se, bonum est tamen ob sanitatem. Bonum autem sic aut sic acceptum non differt per essentiam : imo est unum et idem objectum secundum speciem, sed differenter movens. Idcirco non diversificat voluntatem secundum speciem atque essentiam, sed secundum movendi modum. Quumque duæ qualitates ejusdem speciei non sint in eodem, oportet voluntatem naturalem et deliberativam esse unam numero potentiam. Hæc Petrus.

Concordat Richardus, et addit : Regula motus voluntatis naturalis est naturalis cognitio intellectus, et voluntas sub ratione qua est natura, est ejus principium. Regula vero motus voluntatis deliberativæ est cognitio intellectus acquisita seu infusa, et sequitur consiliationem deliberationemque intellectus. Hæc Richardus.

Amplius quæritur hic, an sit eadem voluntas, qua homo vult naturaliter bonum, et qua vult malum.

Quocirca certum est, et facile est respondere, quod sit eadem potentia volitiva, quæ est utriusque actus principium. Si autem voluntas sumatur pro actu volitivo, non est utique utriusque una voluntas. Verum si voluntas sumatur pro sensualitatis affectu, sic non est illorum una eademque voluntas : quia voluntas inclinans ad mala, dicitur sensualitas, appetitusve sensitivus; voluntas vero inclinans ad bonum, est voluntas rationalis. In isto consistit responsio Thomæ, Petri, Richardi et plurium. Verumtamen non sensualitas solum, sed et voluntas ipsa intellectiva, in quantum ex nihilo et per originale peccatum corrupta, inclinat, movet et trahit ad mala. Quod et in angelis patuit, in quibus

A originale peccatum non fuit. In his facilibus nequeo immorari.

## QUÆSTIO II

PRæterea quæritur, **An sola voluntas sit peccati subjectum.**

Videtur quod non. Primo, quoniam in eodem sunt virtus et vitium. Sed virtutes morales pro maxima parte in appetitu B sunt sensitivo, quemadmodum et passiones quas reprimunt et refrenant. — Secundo, fides donumque sapientiæ et alia quædam dona in intellectu consistunt : ergo et vitia eis opposita. Contraria namque nata sunt fieri circa idem. — Tertio, in confessione quotidie dicimus : Peccavi nimis cogitatione, locutione, opere et omissione. Nec ibi fit mentio de peccato affectionis seu voluntatis. Ergo in intellectu, in verbis, atque operibus est peccatum.

In oppositum sunt quædam præhabita, *Cf.* dist. xxiv, q. 6.
C et quod virtus dicitur esse habitus voluntatis.

Ad hoc Thomas respondet : Quum in peccato sit ratio mali, et ultra hoc ratio culpæ, utrumque diversimode reperitur in actibus intellectus et voluntatis. Malum namque in actu voluntatis est ex objecto, non autem in actu intellectus. Nam velle mala, est malum; sed intelligere mala, malum non est. Cujus ratio sumitur ex utriusque objecto : objectum quippe vo-
D luntatis est bonum, intellectus vero objectum est verum. Porro bonum et malum, ut sexto Metaphysicæ dicitur, sunt in rebus; verum autem et falsum in anima. Hinc voluntas in suum fertur objectum secundum quod est in re : propterea ex bonitate et malitia voliti, actus voluntatis censetur bonus seu malus. Verum intellectus tendit in rem ut est in anima; quumque ratio bonorum et malorum in intellectu sit bonum, cognoscere bona et mala est bonum. Propter quod ait Boetius : Mali

cognitio non potest deesse bono. Malum autem accidit in actu intellectus ex proportione indebita intellectus ad rem, puta ex hoc quod intellectus aliter apprehendit rem quam est. Intelligere enim rem falso, est malum in actu intellectus, sicut verum est bonum ejus.

Actus quoque intellectus non habet rationem culpæ eodem modo quo actus voluntatis, quoniam ratio culpæ primo in actu voluntatis invenitur; in actibus autem intellectus et aliarum potentiarum, non nisi secundum quod imperati sunt a voluntate. Ratio enim culpæ in actu deformi est ex hoc, quod procedit ab eo quod habet dominium sui actus. Hoc autem in homine est secundum illam potentiam quæ ad plura se habet nec ad aliquid eorum determinatur nisi ex se ipsa : quod tantum convenit voluntati. Potentiæ enim organis affixæ coguntur ad aliquem actum per immutationem organorum, sine quibus in actum exire non valent. Intellectus quoque, quamvis non sit vis organica, cogitur tamen evidentia argumentationis, et deficit ab aliquo in quod non potest ex defectu demonstrationis intellectualisve luminis. Voluntas vero potest in apprehensum quodcumque, nec ab eo per aliquam rationem violenter poterit prohiberi. Nempe, quum intellectus feratur in rem secundum quod res est in anima rationemque veri habet, indiget intellectus ad intelligendam rem aliquo medio seu lumine aut demonstratione, per quod rem deducat ad hoc quod ad intelligendum sit sibi proportionata; unde et per argumenta potest a consensu avelli. Voluntas vero, quum feratur in suum objectum secundum quod illud est in re, non oportet ut habeat aliquam operationem in rem ad hoc quod fiat sibi proportionata, exspoliando eam a materia, sed directe fertur in rem apprehensam, ut est : ideo impediri non potest quin feratur in quodcumque voluerit, neque aliquo prohibente, neque per quemcumque defectum.

Itaque in cogitationibus potest esse A peccatum dupliciter. Primo, in quantum cogitationes sunt : et sic non est in eis peccatum nisi peccatum vanitatis, secundum quod intellectus utilioribus cogitationibus occupari deberet, atque inutilibus occupatur ; nec hoc imputatur ad culpam nisi secundum quod intellectus a voluntate natus est imperari. Secundo, in quantum cogitationes propter delectationem rei cogitatæ quæruntur : sicque potius est peccatum in delectatione rei cogitatæ secundum memoriam vel speciem, quam in ipsa B cogitatione. Illa quoque delectatio non est in intellectu, sed in concupiscibili aut irascibili, cujus est actus cogitatus. Hinc tale peccatum reducitur ad idem genus (ut fornicationis aut homicidii) in quo est actus peccati exterius perpetratus. Per quod patet solutio tertii. — Ad alia respondetur, quod peccatum de quo nunc loquimur, quod rationem habet demeriti, non opponitur virtuti quocumque modo acceptæ, sed ut est principium meritorii ac remunerabilis actus. Et quamvis perfectio C intellectus, ut sapientia et scientia, possit habere rationem virtutis ex hoc solo quod est perfectio intellectus, actionem ejus bonam efficiens secundum quod facit recte intelligere, non tamen facit quod actus ejus meritorius remunerabilisque exsistat, nisi secundum quod a voluntate est imperatus. — Denique infidelitas non est peccatum in intellectu exsistens, nisi secundum quod actus intellectus est imperatus a voluntate. Sic enim et fides in intellectu est : quia secundum D Augustinum, credere non potest homo nisi volens. Conformiter, nisi homo voluntarie omittat quod facere debet, in infidelitatem non incidit : quia si hoc quod in se est faceret, Deus ei veritatem revelaret, et quid credere deberet. — Si autem objiciatur, quod quædam artes, ut necromantia, prohibentur, ergo in se ipsis sunt vitiosæ, quum nil prohibeatur nisi peccatum; dicendum, quod artes illæ non sunt prohibitæ secundum quod tantum in cognitione consistunt, sed per accidens, in quantum sunt

peccandi occasio, secundum quod notitia artis disponit seu inclinat ad usum ipsius, qui sine peccato esse non valet. Quod si etiam ipsa speculatio artis peccatum vocetur, hoc non est nisi ex parte speculantis, qui aliis tenetur intendere, si tamen ab illis per considerationem hujusmodi retrahatur. — Hæc Thomas in Scripto.

At vero de hac materia plenius scribit Doctor sanctus in prima secundæ, quæ-
art. 2. stione septuagesima quarta : Omne, inquiens, quod est principium voluntarii actus, est subjectum peccati. Actus autem voluntarii nominantur non solum qui eliciuntur a voluntate, sed etiam illi qui imperantur ab ea. Hinc non solum voluntas peccati subjectum est, sed et universæ potentiæ quæ ad suos actus possunt moveri ac reprimi ab eisdem per voluntatem. Eædem quoque potentiæ sunt moralium subjecta habituum bonorum vel malorum, quia ejusdem est actus et habitus. Itaque quod in libro de Duabus animabus loquitur Augustinus, quod non nisi voluntate peccatur, intelligendum est, quod sola voluntate peccatur ut primo movente, aliis autem quibusdam potentiis tanquam ab ea
art. 5. motis. — Præterea peccatum cujuslibet potentiæ consistit in actu ipsius. Ratio autem duplicem habet actum : unum secundum se in comparatione ad proprium objectum, quod est cognoscere aliquod verum; alius actus rationis est, in quantum directiva est virium aliarum. Et utroque modo contingit esse peccatum in ratione. Primo, in quantum errat in veri cognitione; quod ei ad peccatum tunc imputatur, quando habet ignorantiam aut errorem circa id quod potest et debet scire. Secundo, dum inordinatos inferiorum virium actus imperat, vel post deliberationem non arcet. Hæc Thomas in Summa.

Consonat Petrus : Voluntas, dicens, est instrumentum movens se ipsum, secundum Anselmum, imo et omnia quæ exsistunt in anima. Sola ergo voluntas est libera, ceteræ vero vires non nisi in quantum voluntati junguntur. Quumque pec-
A catum et meritum in libero motu consistant, actus voluntatis per se potest esse peccatum; actus autem virium aliarum, non nisi in quantum voluntati uniuntur vel imperanti vel omittenti, id est non reprimenti. Hæc Petrus.

Præterea, contra rationem illam quam Thomas assignat, cur intelligere malum malum non sit, instat Richardus, dicendo : Hoc non sufficit. Intellectus enim per similitudinem rei aliquo modo conformatur rei ipsi extra animam exsistenti : aliter
B ipsam et suum esse reale non intelligeret. — Deinde Richardus objicit contra rationem quam Bonaventura et alii quidam tradunt : Alii, inquiens, dicunt, quod etsi intellectus per similitudinem rei ei assimiletur, non tamen transformatur in eam quemadmodum voluntas transformatur in volitum, propter majorem vim unionis ex parte voluntatis quam intellectus. Sed neque hoc sufficit, quia per hoc non redditur ratio quare intelligere malum non est malum, sed tantum quare non est ita
C magnum malum, ut velle malum. Ideo dici potest, quod quamvis intellectus feratur in rem intellectam, attamen quoniam res sub ratione qua bona, non est objectum intellectus, sed sub ratione qua ens vel vera, nec est objectum voluntatis sub ratione qua vera, sed sub ratione qua bona : ideo actio intellectus respectu ipsius rei non dicitur bona, sed vera; et actio voluntatis respectu ejusdem rei non dicitur vera, sed bona. Sic dico, quod malum est objectum intellectus per accidens sub
D ratione qua oppositum enti vel vero, per cujus speciem ex consequenti intelligitur: sicque patet quod est objectum intellectus sub ratione qua falsum. Est quoque objectum voluntatis per accidens sub ratione qua bonum apparens. Ideo, sicut voluntas in volendo malum non dicitur falsa, sed mala : sic intellectus intelligendo malum non dicitur malus, sed verus, si intelligat sicut est; vel falsus, si aliter judicat quam est judicandum. Est namque de actibus judicandum secundum rationem objecti

A formalem. — Insuper dici potest, quod per simplicem apprehensionem mali non determinatur intelligens ad aliquam realem conjunctionem cum malo; sed per apprehensionem dictantem malum esse prosequendum inclinatur apprehendens ad realem cum malo conjunctionem, sicut per velle malum : ita ut hanc realem conjunctionem exsequatur, nisi adsit impedimentum. Hinc primus horum trium actuum non est malus, sed secundus malus, et tertius pejor. Hæc Richardus.

Porro Durandus objectionem illam contra rationem Thomæ inductam, cur intelligere mala non sit malum, prolixe prosequitur ac reprobat, dicens : Quoniam sicut objectum voluntatis est res extra animam, sic ipsamet res ut est extra animam, est objectum intellectus. Et sicut ratio rei intellectæ est in anima, quæ ratio non est id quod intelligitur, sed tantum quo aliquid intelligitur; sic ratio rei volitæ est in anima. Hæc Durandus.

Verumtamen ratio illa S. Thomæ videtur idonea ac subtilis. Constat enim quod voluntas sit vis profectiva in suum objectum. Ita quod ejus natura, proprietas atque perfectio, aut certe defectio, consistit in hoc quod tendit in rem, et ei realiter jungitur sicuti est; intellectus vero potius est vis susceptiva rei in se, non quidem omnino eo modo quo res consistit in se, sed spiritualius, prout in ipso intelligente receptibilis est ac suscipi potest. Propter quod secundum Aristotelem tertio de Anima, et Boetium, cognitio rei est secundum modum cognoscentis, non cogniti. Unde eamdem rem aliter cognoscit sensus, aliter imaginatio, aliter intellectus, ut etiam in commentario libri de Causis habetur. Idcirco nec omnifarie verum est, quod res ut est extra animam, est intellectus objectum, sed magis prout per speciem suam est in anima, actu vel aptitudine. Nec inde consequitur, quod res non intelligatur sicuti est, et secundum suum esse reale : quia quod cognitio dicitur esse secundum modum cognoscentis, non cogniti, refertur ad modum actus, non ad rei naturam.

Deinde addit Durandus : Hic videnda sunt duo : primum, quod scire malum non est peccatum nec culpa; secundo, qualiter in actu intellectus valeat consistere culpa. Primum patet, quoniam in sciendo malum nullus est defectus sive deformitas in operatione intellectus. Quum enim objectum intellectus sit ens, perfectio ejus consistit in attingendo et cognoscendo rem sicuti est, nec in hoc est peccatum. Ex isto patet secundum, quia dum res nescitur,
B aut aliter quam est apprehenditur, accidit error seu defectus, deformitas et ignorantia in intellectu etiam eorum quæ quis scire tenetur, quod non caret peccato. Hæc Durandus. Quæ stare videntur.

## QUÆSTIO III

Nunc quæritur, **Utrum conscientia liget seu obliget, sive sit recta,**
C **sive erronea.**

Videtur quod sic. Primo, quoniam Damascenus ait libro secundo : Conscientia est lex intellectus nostri. Quum ergo obtemperandum sit legi, ergo et conscientiæ. — Secundo super illud ad Romanos, Quum gentes quæ legem non habent, ait *Rom.* II, 14.
Glossa : Etsi non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua intelligunt et sibi conscii sunt quid sit bonum et quid malum. Et sicut scientia ligat intellectum speculativum ad ea quæ egredi-
D untur a primo scibili, ita et conscientia ligat intellectum practicum ad ea quæ sciuntur ab ipso. — Tertio, conscientia est judex, juxta illud Ecclesiastæ : Scit enim *Eccle.* VII, 23.
conscientia tua, etc. Sed judex ligat et obligat subjectos suo judicio. — Quarto, illud ad Romanos, Omne quod non est ex *Rom.* XIV, 23.
fide, peccatum est, exponitur : Quod est contra conscientiam. Ergo conscientia ligat ad faciendum et non faciendum.

Idem videtur de conscientia erronea. Nam super illud, Omne quod non est ex fi-

de, asserit Glossa : Omne quod ad conscientiam pertinet, si aliter fiat, peccatum est. Quamvis enim fiat quod bonum est, si non esse faciendum credatur, vel non sic faciendum ut fit, peccatum est. — Rursus, ad Corinthios scribit Apostolus : Quidam cum conscientia idoli quasi idolothytum manducant; et conscientia eorum quum sit infirma, polluitur. Non autem est pollutio nisi per culpam. Nec hoc erat quia idolothytum comederunt, sed quia eorum conscientia dictavit id idolis consecratum. Dictabat ergo conscientia non esse licitum quod in se licitum fuit, ideoque peccabant sic faciendo : ergo conscientia errans ligat.

*I Cor.* VIII, 7.

In contrarium est, quod conscientia est in ratione, ratio autem est consiliaria voluntatis; sed consilium non est obligatorium. Item, omne erroneum est refutandum : ergo et conscientia errans.

Ad hoc Alexander respondet : Quinque sunt genera operum. Quædam ita sunt bona quod nullo malo fine fieri queunt, ut Deum diligere propter se et super omnia. Quædam vero ita sunt mala ut nullo bono fine fieri valeant, ut fornicari, furari, mentiri. Alia sunt opera bona ex genere, quæ tamen fieri possunt animo malo, ut eleemosynam dare, quod fieri pro gloria vana potest. Quædam vero sunt mala ex genere, ut tendere ad lupanar; quod tamen fieri potest fine bono, videlicet ad convertendam meretricem. Aliqua vero indifferentia sunt omnino. Itaque in primis duobus ligat conscientia ad agendum quod agendum est, atque ad non agendum quod non est agendum. In aliis autem non ligat secundum quod est lex intellectus nostri, nisi in quantum ad duo hæc prima reducuntur : sicut ligat ad dandum eleemosynam, in quantum informatur circumstantiis debitis. Conscientia vero erronea non ligat quoad duo prima membra, sed conscientiæ error est deponendus : ut si conscientia dictet aliquid esse agendum contra legem Dei. In aliis vero, etsi conscientia erronea in quantum erronea non

A liget, tamen ligat sub conscientiæ ratione dum non deponitur : imo ad hoc principaliter ligat, et homo ligatur, ut error deponatur. Hæc Alexander. — Atque ex ista distinctione potest responderi ad objecta.

Secundo quæritur, utrum conscientia magis liget quam prælati præceptum. Videtur quod sic, quia secundum Glossam ad Romanos, quidquid fit contra conscientiam, ædificat ad gehennam. In oppositum est illud Apostoli : Omnis anima sublimioribus potestatibus subdita sit. Glossa : *Rom.* XIII, 1.

B Mandatum superioris absolvit a mandato inferioris. Spirituales autem prælati animabus præsident subditorum, ut ad Hebræos dicitur : Ipsi pervigilant quasi rationem pro animabus vestris reddituri. Ergo præsunt conscientiis eorumdem. *Hebr.* XIII, 17.

Dicendum : Obediendum est prælato magis quam conscientiæ in indifferentibus. Unde Glossa super illud ad Romanos, Non solum propter iram (scilicet principis aut Dei) vitandam, sed etiam propter conscientiam, scilicet ut munda sit mens nostra. *Rom.* XIII, 5.

C Ergo conscientia nostra ordinat ad hoc, quod obediamus prælatis in indifferentibus. De talibus enim loquitur Apostolus : loquitur enim de discernentibus cibos, consequenter et de his quæ debentur prælatis. Verumtamen aliter est in sæcularibus et in religiosis. Sæculares namque tenentur ad sententiam prælatorum in his quæ respiciunt cathedram, prout dicitur super illud Matthæi : Quæ dicunt vobis, facite. *Matth.* XXIII, 3.

Religiosi vero, qui renuntiaverunt propriæ voluntati ac proprio sensui, tenentur se-

D qui mandatum superioris in his quæ non sunt præcepta vel econtrario prohibita a Deo, vel in regula sua, aut in constitutionibus obligatoriis ad culpam quæ fiunt ab Ecclesia super ipsos, vel a Capitulo generali cum prælatorum consensu. Cavere autem debent prælati ne indiscrete præcipiant, propter conscientiarum periculum. — Ad objectum dicendum, quod sicut qui agit contra conscientiam, ædificat ad gehennam, ita qui agit contra discretum prælati præceptum. Conscientia demum

subditi debet formari secundum directionem prælati in dubiis. Prælatus vero non tenetur in agendis formari secundum conscientiam quamcumque subditi sui. Ideo standum est mandato discreti prælati : nam et hoc conscientia dictat. Hæc idem.

Insuper circa hæc Bonaventura conscribit : Conscientia aliquando dictat aliquid quod est secundum legem Dei, aliquando aliquid quod est præter legem Dei, aliquando aliquid quod est contra legem Dei. Et loquimur hic de dictamine secundum modum præceptionis aut prohibitionis, non per modum consilii aut persuasionis. In primis conscientia simpliciter ligat, videlicet in præceptis : quia ad illa homo ligatus est per legem divinam, et conscientia illi concordans, ligatum ostendit. In secundis vero conscientia ligat quamdiu manet : idcirco tenetur homo conscientiam deponere, aut id quod dictat conscientia adimplere, utpote si dictet, quod necessarium sit ad salutem festucam de terra levare. In tertiis vero conscientia non ligat ad faciendum vel non faciendum, sed ligat ad se deponendum, pro eo quod quum talis conscientia sit erronea errore repugnante legi divinæ, necessario quamdiu manet, ponit hominem extra statum salutis : idcirco oportet eam deponere, quoniam sive homo faciat quod illa dictat, sive non faciat, peccat mortaliter. Si etenim agit quod conscientia dictat et illud est contra legem Dei, sine dubio mortaliter peccat; si vero faciat oppositum ejus quod conscientia dictat, ipsa manente, peccat mortaliter, non ratione operis quod facit, sed quoniam malo modo facit. Facit enim in Dei contemptum, dum credit dictante sibi conscientia, Deo hoc displicere, quamvis ei complaceat. Cujus ratio est, quia non tantum attendit Deus quid faciat homo, sed quo animo faciat. Hæc Bonaventura.

Præterea de his non nisi breviter tangit Antisiodorensis in Summa sua, libro tertio circa finem : Conscientia in quantum conscientia, obligat; sed in quantum erronea, non obligat. Nec debet eam aliquis sequi
A in quantum erroneam, sed in quantum est conscientia. Attamen totum conjunctum obligat, scilicet conscientia erronea, et tenetur eam quis sequi. Estque simile de actione mala. Actio etenim mala non corrumpit bonum in quantum mala, nec in quantum actio, sed totum permixtum. Nec sine permixtione boni, malum potest corrumpere bonum, et hoc non nisi in bono. Ideo loquitur Augustinus : Tanta est superexcellens boni magnitudo, quod malum non potest pugnare contra bonum nisi vir-
B tute boni. Hæc Antisiodorensis.

Præterea Thomas a præinductis videtur aliqualiter dissentire. Recitata namque opinione ex Alexandro narrata, subjungit : Si diligenter consideretur qualiter conscientia ligat, invenietur ligare in omnibus, ut alia dicit opinio. Conscientia enim dictamen quoddam est rationis. Voluntas autem non movetur in aliquid appetendum, nisi præsupposita aliqua apprehensione. Quumque actus voluntatis ex objecto specificetur, oportet ut secundum judicium rationis
C aut conscientiæ judicandus sit actus voluntatis; atque per hunc modum conscientia fertur ligare, quia si aliquis fugiat per voluntatem quod ratio dictat bonum, est ibi fuga boni : quæ fuga est malum, quia voluntas fugit illud ac si esset bonum secundum rationem, propter tristitiam aliquam secundum sensum. Conformiter, si ratio dictet aliquod bonum esse malum, voluntas non potest in illud tendere quin sit mala. Tendit namque in illud ut ostensum est a ratione, et ita ut in malum
D simpliciter, propter apparens bonum secundum sensum. Ideo sive ratio sive conscientia recte judicet sive non, voluntas obligatur hoc modo. Quod si voluntas judicium seu dictamen rationis, quod est conscientia, non sequitur, actus voluntatis inordinatus consistit; et hoc est ligare, id est adstringere voluntatem, ut nequeat sine deformitatis nocumento in aliud tendere, sicut ligatus non valet ire.

Verumtamen aliter ligat conscientia errans, et aliter conscientia recta. Conscien-

tia etenim recta obligat simpliciter et per A se : nempe quod judicat bonum, est bonum in se, et ex rationis judicio bonum apparet ; hinc si non fiat, malum est ; et si fiat, bonum est. Conscientia vero erronea non obligat nisi per accidens, et secundum quid. Si enim dictet aliquid faciendum, id fieri in se consideratum, non est bonum necessarium ad salutem, sed in quantum apprehenditur tanquam bonum. Ideo quum non liget nisi secundum quod bonum, non obligatur voluntas per se ad hoc, sed per accidens, utpote ratione B apprehensionis qua judicatur bonum. Idcirco, si fiat aliquid quod est secundum se malum, quod ratio errans judicat bonum, peccatum non evitatur ; si autem non fiat, peccatum incurritur : quoniam unus bonitatis defectus sufficit ad hoc quod aliquid dicatur malum, sive videlicet desit bonitas quæ est per accidens, sive bonitas per se. Hæc autem solutio sumitur ex verbis Philosophi septimo Ethicorum, quo quærit an aliquis dicatur incontinens ex hoc quod propter passionem discedit a qualicumque C ratione recta vel non recta, vel dicatur incontinens propter hoc quod discedit a ratione recta ; et solvit, quod vocatur incontinens per se et simpliciter propter hoc quod a recta ratione discedit ; per accidens vero fertur incontinens ob hoc quod discedit a qualicumque ratione sive recta, sive non recta.

Denique, conscientia errans obligat non virtute propria, sed virtute divini præcepti. Non enim dicit aliquid faciendum quia sibi videtur, sed quia a Deo præceptum D est ; sicque per accidens obligat præcepti divini virtute, in quantum dictat hoc ut præceptum a Deo. Ideo dictamen conscientiæ plus obligat quam præceptum prælati, quemadmodum et præceptum divinum, in cujus virtute ligat : velut si præceptum regis non perveniret ad populum nisi mediante aliquo principe, si princeps diceret, Hoc est præceptum a rege ; quamvis dictum suum non esset verum, obligaret ut præceptum regis, ita quod contemptores pœnam mererentur. — Si vero quis instet, quia si conscientia errans ligat, sequeretur hominem esse perplexum : nam sive agat quod conscientia illa dictat, peccat, sive non agat illud. Dicendum, quod nullus est perplexus, absolute loquendo ; sed quodam posito, non est inconveniens, illo stante, aliquem fore perplexum : quemadmodum mala intentione stante, sive fiat actus præcepti, sive non, peccatur. Similiter stante conscientia erronea, quidquid fiat, peccatum incurritur. Sed potest et debet homo conscientiam errantem, sicut et pravam intentionem, deponere : ideo simpliciter non est perplexus. — Hæc Thomas in Scripto.

Insuper in prima secundæ, quæstione nonadecima, eamdem tenet positionem. Verum in hac sua responsione hoc potissime movet me quod ait, dictamen conscientiæ plus obligare quam præceptum prælati ; cujus contrarium (sicut jam patuit) Alexander et Bonaventura, imo et alii multi dicunt, et rationabiliter probant. Nam et oppositum dicere periculosum videtur. Si enim dicatur dictamen conscientiæ plus ligare quam præceptum prælati, possent subditi etiam religiosi ab obedientia suorum superiorum se excusare, dicendo : Dictamen conscientiæ meæ dictat mihi contrarium, non audeo in hoc obedire ; sicque daretur dyscolis color excusationis iniquæ. Idcirco de isto infra dicetur.

Circa hæc loquitur Petrus : In regno temporali duplex est lex, scilicet divina immobilis semperque ligans, atque humana mobilis, non jugiter ligans, sed solum quamdiu manet. Humanum enim genus duobus regitur, ut dicit Isidorus, utpote jure divino et humano. Ita in regno animæ spirituali duplex est lex, puta divina immobilis semper ligans, videlicet lex naturaliter impressa, altera humana positiva mobilis, non semper ligans, sed quamdiu manet, scilicet conscientia. Præterea tria sunt genera operum de quibus est conscientia. Quædam quæ præcipit lex divi-

na; et in his conscientia ligat nos quantum est de se mobiliter, sed ratione materiæ ligat immobiliter. Quædam vero sunt opera quæ lex nec præcipit nec prohibet; et in his conscientia ligat mobiliter, scilicet quamdiu stat, materia vero non ligat: ideo deposita conscientia, ad ea non tenetur quis. Quædam autem sunt contra legem; et in his conscientia ligat ad unum mobiliter, sed materia ligat ad oppositum immobiliter: unde magis peccat qui sequitur conscientiam in talibus quam qui non sequitur. Itaque conscientia erronea ligat, quamvis aliqui dicant contrarium. Hæc Petrus.

Responsio demum Richardi per omnia consonat Thomæ; tamen de hoc, an subditus magis teneatur stare judicio conscientiæ suæ quam præcepto prælati sui, nil scribit.

Durandus quoque hic multa scribit, inter cetera dicens : Aliud est ligari, aliud obligari. Qui enim obligatur, tenetur illud facere ad quod obligatur. Nullus autem ad illicitum obligatur. Ligari autem moraliter dicitur, qui ita dispositus est circa aliquod agibile, quod in neutram partem potest licite declinare. Idcirco dicendum, quod conscientia erronea neminem obligat, sed ligat. — Sed dictum istud Durandi in usu terminorum consistit : ideo de hoc disputare prolixius reputatur inutile. Præallegati quippe doctores pro eodem indifferenterque sumunt ligare et obligare. Et quamvis absolute loquendo, nullus obligetur ad illicitum, sub ratione illiciti apprehensum, per accidens tamen et secundum quid atque in casu obligatur ad illud, juxta sensum expressum.

Præterea Henricus primo Quodlibeto
q. 18. consentit his, distinguit tamen de ignorantia. Nam quædam est facti et involuntarium causans : idcirco nec imputatur ad culpam. Et rationem seu conscientiam erroneam ex ignorantia tali perhibet non esse culpabilem : idcirco voluntas discordans ab illa excusatur, nec mala censetur. Alia est ignorantia juris, non excusans, sed affectata et vitiosa : hinc voluntas ab illa discordans, est prava. — In hac quæstione ponit Henricus opinionem suam de conscientia atque synderesi, affirmans utramque esse in voluntate : Sciendum, inquiens, quod non idem sunt in operandis ratio recta et conscientia. Ex universalibus enim regulis operandorum, quæ sunt de dictamine legis naturæ, quasi ex propositione majori, et particularibus operandis sumptis sub universalibus regulis illis consilio rationis, quasi minori propositione, formatur ratio recta particularium operandorum. Sed nondum ex hoc habetur operandi conscientia : alias omnis habens operandorum notitiam, haberet strictiorem conscientiam de operandis; cujus oppositum sæpe videmus, quoniam conscientia spectat ad partem animæ affectivam, non cognitivam. Quemadmodum enim in parte cognitiva sunt naturalis lex tanquam universalis regula operandorum, et ratio recta tanquam regula particularis; ita ex parte voluntatis est quidam motor universalis, stimulans ad opus secundum regulas universales legis naturæ, et vocatur synderesis, quæ est in voluntate quædam naturalis electio, semper concordans naturali dictamini legis naturæ. Ideo nominatur synderesis, a *syn* quod est cum, et *hæresis* quod est electio. Est quoque in voluntate quidam motor particularis, stimulans ad opus secundum dictamen rectæ rationis : ideo dicitur conscientia, id est cum scientia. Quædam est electio in voluntate deliberativa, concordans cum scientia in ratione recta; et semper formatur conscientia a consensu et electione liberæ voluntatis, juxta judicium atque scientiam rationis : ut si sit ratio recta, recta est conscientia; si vero ratio exstet erronea, erronea est conscientia. Quumque conscientia non formetur nisi ex volentis libera electione, quamvis juxta notitiam rationis, ex hoc contingit quod aliqui multam notitiam operandorum habentes, nullam aut modicam habent conscientiam de agendis : vel quia de agendis nihil deliberant, sed præcipi-

A tanter omnia agunt; vel si deliberant, libere tamen contra conscientiam eligunt, ideo respuunt eam, aut certe debiliter in eligendo eam sequuntur, aguntque contraria his quæ noverunt. Unde omnes tales contra suam scientiam agunt sine conscientia remordente, aut modicum tantum habentes remorsum synderesis, quæ omnino exstingui non potest. Hæc Henricus. — Ex quibus patescit, quid ipse conscientiam synderesimque appellet, et in qua vi animæ eas constituat.

B Circa hoc loquitur Scotus, in primis diligenter recitans prætactam Henrici opinionem, deinde ita arguens contra eam: Si synderesis habeat actum elicitum necessario tendentem in bonum resistentemque malo, ergo non est in voluntate: quoniam prima distinctione primi libri probatum est, quod voluntas non necessario fruitur fine ostenso, nec aliqua vis aut habitus potest esse in ea principium necessario fruendi: ergo nec principium necessarium concorditer volendi principiis practicis, quæ sumuntur a fine. C Præterea, secundum illam opinionem, synderesis esset supremum in voluntate, quia respiceret finem ultimum, a quo sumuntur prima principia practica: ergo in ejus potestate esset voluntas secundum quamlibet vim et portionem suam inferiorem, ita quod ipsa movente, portio inferior ei obediret et conformiter moveretur: ergo ipsa impediret omne peccatum in voluntate. Etenim sicut ipsa necessario moveretur, sic et necessario moveret totam voluntatem. — Hæc et consimilia quædam inducit Scotus contra Henricum, D quæ tamen satis faciliter solverentur. Nihilo minus positio Scoti hoc loco verior reputatur, quippe quæ consonat positioni Thomæ et aliorum doctorum, ut supra distinctione vicesima quarta innotuit; quæst. 7. imo doctrinæ Magistri in littera, et quod majus est, verbis S. Hieronymi super Ezechielem dicentis, quod superior portio rationis exstat synderesis: quæ secundum horum responsionem, est habitus primorum principiorum in operandis jugiter rectus, ut quod bonum est faciendum, malum vitandum, quemadmodum secundum philosophos, intellectus est habitus primorum principiorum in speculabilibus. — De his doctores multa conscribunt in ista distinctione, quorum nonnulli testantur synderesim et conscientiam in voluntate esse, ut Bonaventura: de quibus modo pertranseo, quoniam supra distinctione vicesima quarta inde tractatum est.

Postremo de eo quod tactum est supra ex Thoma, quod subditus magis debeat stare judicio conscientiæ quam præcepto prælati, contrarium sentio, sicut jam teti- p. 526B'.
gi, utpote magis consentiendum esse Alexandro et Bonaventuræ oppositum docentibus. Quod etiam sentire videtur Henricus, octavo asserens Quodlibeto: Si constet q. 16.
et certum sit, præceptum superioris esse contra Deum, contemnendum est penitus. Quamvis enim quis juret aut voveat generaliter obedire in omnibus, non tamen intelligitur nisi de licitis, justis et honestis. In dubiis vero an sit contra præceptum Dei, standum est præcepto prælati: quod etsi sit contra Deum, attamen propter obedientiæ bonum non peccat subditus, sed prælatus. Multo magis si bonum est quod præcipit, obedire oportet, propriumque propositum de faciendo bono majori dimittere, atque supponere quod rationabilis causa sit quare sic præcipit. Et ita propter bonum obedientiæ recompensatur subdito in bono minori quod amittit in majori. Unde loquitur Augustinus: Melior est una obedientia quam cunctæ virtutes, hoc est quam quæcumque opera virtutum contra obedientiam facta: quæ ex hoc vitia sunt, quamvis aliunde de genere essent virtutum. Et sicut est de uno, ita de omni ad quod quis voto adstringitur, quod ei non debet præponi aliud voluntarium, quamvis in se melius videatur. — Hæc Henricus ad quæstionem qua quæritur, utrum religiosus propter sui superioris præceptum debet omittere majus bonum et facere minus. Ad quod respondet quod imo.

# DISTINCTIO XL

## A. *An ex fine omnes actus pensari debeant, ut simpliciter boni vel mali dicantur.*

POST hæc de actibus adjiciendum videtur, utrum et ipsi ex fine, sicut voluntas, pensari debeant boni vel mali. Licet enim, secundum quosdam, omnes boni sint in quantum naturaliter sunt; non tamen absolute dicendi sunt omnes boni, nec omnes remunerabiles, sed quidam simpliciter mali dicuntur, sicut et alii boni. Nam simpliciter ac vere sunt boni illi actus qui bonam habent causam et intentionem, id est, qui voluntatem bonam comitantur et ad bonum finem tendunt; mali vero simpliciter dici debent qui perversam habent causam et intentionem. Unde Ambrosius ait : Affectus tuus operi tuo nomen imponit. Et Augustinus super psalmum tricesimum primum : Nemo computet bona opera sua ante fidem. Ita enim videntur mihi esse ut magnæ vires et cursus celerrimus præter viam : quia ubi ipsa fides non erat, bonum opus non erat. Bonum enim opus intentio facit, intentionem fides dirigit. Non valde attendas quid homo faciat, sed quid quum facit attendat, quo lacertos optimæ gubernationis dirigat. — His testimoniis insinuari videtur, ex affectu et fine opera bona esse vel mala. Quibus consonat quod Veritas in Evangelio ait : Non potest arbor bona fructus malos facere, neque arbor mala fructus bonos facere. Nomine arboris non natura humanæ mentis, sed voluntas intelligitur : quæ si mala fuerit, non bona, sed mala opera facit; si vero bona fuerit, bona, non mala opera facit.

Ambr. de Offic. lib. I, n. 147.
Aug. in ps. 31 enarrat. 2, n. 4.
*Matth.* VII, 18.

## B. *Utrum omnia opera hominis ex affectu et fine sint bona vel mala.*

Sed quæritur, utrum omnia opera hominis ex affectu et fine sint bona vel mala. Quibusdam ita videtur esse, qui dicunt omnes actus esse indifferentes, ut nec boni nec mali per se sint, sed ex intentione bona bonus, et ex mala malus sit omnis actus. Secundum quos quilibet actus potest esse bonus, si bona intentione geratur. Aliis autem videtur, quod quidam actus in se mali sint, ita ut non possint esse nisi peccata, etiam si bonam habeant causam; et quidam in se boni, ita ut etsi malam habeant causam, non tamen boni esse desinant. Quod testimonio Augustini confirmant, qui dicit bonum aliquando non bene fieri. Quod enim quis invitus vel necessitate facit, non bene facit, quia non bona facit intentione, ut ait Augustinus super Joannem. Servilis (inquit) timor non est in caritate, in quo quamvis credatur Deo, non tamen in Deum; etsi bonum fiat, non tamen bene. Nemo enim invitus bene facit, etiam si bonum est quod facit. — Ecce habes quod aliquis non bene facit illud

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 15.
Aug. Confess. lib. I, n. 19.
Id. in ps. 118 sermo 11, n. 1.

quod bonum est. Facit ergo quod bonum est, intentione non bona. Ideo asserunt illi, quædam opera esse talia, quæ sic bona sunt, quod mala esse non possunt quocumque modo fiant : sicut econverso quædam sic sunt mala, ut non possint esse bona quacumque ex causa fiant ; alia autem esse opera, quæ ex fine vel causa bona sunt vel mala ; et ad illa referunt Sanctorum testimonia quibus vel ex affectu vel intentione judicium operum pensari dicunt. Tripartitam edunt isti differentiam actuum.

C. *Aliter Augustinus sentire videtur, qui dicit opera hominis esse bona vel mala ex intentione et causa, præter quædam quæ per se peccata sunt.*

Aug. Contra mendac. n. 18.

Sed Augustinus evidentissime docet in libro Contra mendacium, omnes actus secundum intentionem et causam judicandos bonos vel malos, præter quosdam qui ita sunt mali, ut nunquam possint esse boni, etiam si bonam videantur habere causam. Interest (inquit) plurimum, qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat. Sed ea quæ constat esse peccata, nullo bonæ causæ obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt. Ea quippe opera hominum, si causas habuerint bonas vel malas, nunc sunt bona, nunc mala, quæ non sunt per se ipsa peccata : sicut victum præbere pauperibus bonum est, si fit causa misericordiæ cum recta fide ; et concubitus conjugalis, quando fit causa generandi, si ea fide fiat ut gignantur regenerandi. Hæc rursus mala sunt, si malas habeant causas : velut si jactantiæ causa pascitur pauper, aut lasciviæ causa cum uxore concumbitur, aut filii generantur, non ut Deo, sed ut diabolo nutriantur. Quum vero opera ipsa per se peccata sunt, ut furta, stupra, blasphemiæ : quis dicat causis bonis esse facienda, vel peccata non esse, vel, quod est absurdius, justa peccata esse ? Quis dicat : Furemur divitibus, ut habeamus quid demus pauperibus ; aut falsa testimonia proferamus, non ut inde innocentes lædantur, sed potius salventur ? Duo enim bona hic sunt : ut inops alatur, et innocens non puniatur. Aut quis dicat adulterium esse faciendum, ut per illam cum qua fit, homo de morte liberetur ? Testamenta etiam vera cur non supprimimus et falsa supponimus, ne hereditates habeant qui nihil boni agunt, sed hi potius qui indigentes adjuvant ? Cur non fiant illa mala propter hæc bona, si propter hæc bona nec illa sunt mala ? Cur non ab immundis meretricibus, quas ditant stupratores, rapiat divitias vir bonus, ut indigentibus eas largiatur, quum nullum malum malum sit si pro bono fiat ? Quis hoc dicat, nisi qui res humanas moresque conatur et leges subvertere ? Quod enim facinus non dicatur recte fieri posse, nec impune tantum, verum etiam gloriose, ut in eo non timeatur supplicium, sed speretur et præmium, si semel consenserimus, in malis actibus non quid fiat, sed quare fiat esse quærendum, ut quæcumque pro bonis fiunt causis, nec ipsa mala esse judicentur ? At justitia merito punit eum qui dicit se subtraxisse superflua diviti, ut præberet pauperi ; et falsarium qui alienum corrumpit testa-

mentum, ut is esset heres qui faceret eleemosynas largas, non ille qui nullas; et eum qui se fecisse adulterium ostendit, ut per illam cum qua fecit, hominem de morte liberaret. Sed diceret aliquis : Ergo æquandus est fur quilibet, furi qui Aug. Contra mendac. n. 19.
voluntate misericordiæ furatur. Quis hoc dixerit? Sed horum duorum non ideo quisquam est bonus, quia pejor est unus : pejor enim est qui concupiscendo, quam qui miserando furatur. Sed si furtum omne peccatum est, ab omni furto abstinendum est. Quis enim dicat esse peccandum, etiamsi aliud sit gravius, aliud levius peccatum? Nunc autem quærimus, quis actus peccatum sit vel non, non quod gravius sit vel levius. — Intende, lector, propositis verbis tota mentis consideratione, quæ non inutilem habent exercitationem; et dignosces, quis actus sit peccatum, qui scilicet malam habet causam : nec ille tantum, quia sunt nonnulli actus qui etsi bonam habeant causam, tamen peccata sunt, ut supra positum est. Ex quo consequi videtur, quod non semper ex fine judicatur voluntas sive actio mala, sicut in illis quæ per se peccata sunt. Illa enim quum quis gesserit pro aliqua bona causa, bonum videntur habere finem; nec ex fine voluntas est mala, nec ex voluntate actio fit mala, sed ex actione voluntas fit prava. In quibus aliqui ponunt actum Judæorum qui crucifigendo Christum arbitrabantur se obsequium præstare Deo : *Joann.* XVI, 2.
quia bonum finem dicunt eos sibi posuisse, scilicet Dei obsequium; et tamen voluntatem eorum et actionem perversam fore asserunt. De bonis autem nulla fit exceptio in præmissis verbis Augustini, quin omnis voluntas bona ex fine sit bona; et ex fine et voluntate omnis actio bona, bona est. Sed non omnis mala voluntas ex fine mala est, nec omnis mala actio ex fine et voluntate mala est; et omnis quæ habet malam causam, mala est; sed non omnis quæ bonam causam habet, bona est. Ideoque quum ex affectu dicitur nomen imponi operi, in bonis operibus generaliter vera est hæc regula, sed in malis excipiuntur illa quæ per se mala sunt. Omnia ergo hominis opera secundum intentionem et causam judicantur bona vel mala, exceptis his quæ per se mala sunt, id est, quæ sine prævaricatione fieri nequeunt.

### D. *Quidam dicunt hæc prædicta non posse fieri bono fine.*

Quæ tamen quidam contendunt nunquam habere bonam causam. Qui enim aliena furatur, ut pauperibus tribuat, non pro bono (ut aiunt) furatur. Non enim bonum est, aliena pauperibus erogare. Qui enim de rapina sacrificium Deo offert, idem *Eccli.* XXXIV, 24.
facit, ut ait auctoritas, ac si filium in conspectu patris victimet, vel sacrificium canis *Is.* LXVI, 3.
Deo offerat. Abominabilis nempe Deo est impiorum oblatio. Ita etiam et hominem *Prov.* XXI, 27.
per adulterium a morte liberare, malum esse dicunt : etsi enim bonum sit hominem a morte liberare, tamen sic hominem liberare, malum esse asserunt. Ideoque Augustinum in superioribus dicunt temperasse sermonem, cauteque locutum, ubi ait : Ea quæ constat esse peccata, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda. Non enim simpliciter dixit, Bono fine et Bona intentione, sed addidit, Quasi et

Velut : quia talia non fiunt bono fine et bona intentione, sed intentione quæ videtur bona, et fine qui putatur bonus, sed non est. Nec ideo excepit Augustinus ista, ut aiunt, quin causas habeant malas, sed quia causas habent quæ videntur bonæ, sunt tamen malæ.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS QUADRAGESIMÆ

*Cf.* dist. xxxvii. PRÆINDUCTA distinctione tractatum est de actibus, præsertim interioribus, in quibus ratio meriti demeritive exsistit; hic de exterioribus actionibus investigatur, qualiter et ex quibus causis sint moraliter bonæ aut malæ. Et pene tota distinctionis hujus materia jam paulo ante (Ibidem.) præhabita est, idcirco nec immoderantius insistendum. Quærit quippe Magister, an opera ipsa exteriora de quibus jam mentio, sint bona ex affectu unde procedunt, et ex fine propter quem fiunt.

## QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **Utrum exterior actio ex voluntatis affectu sit bona censenda.**

Videtur quod non, quoniam scelera multa ex bona procedunt voluntate : ut si homo compassivus furetur quatenus indigentibus largiatur. — Verum de isto prorsus pertranseo, quia ex dictis in distinctionibus immediate præhabitis patet responsio. *Cf.* dist. xxxvi, q. 4. Nempe quum actus exteriores ab interioribus actionibus ex quibus emanant, bonitatem et malitiam sortiantur, idem judicium est de exterioribus et interioribus actibus: siquidem quod est causa causæ, est causa causati.

Præterea circa hæc quæritur, an bonum et malum sint differentiæ essentiales actus humani.

Ad quod Thomas : Actiones, inquit, differunt specie secundum diversitatem forma- A rum, quæ sunt principia actionum, quamvis etiam agentia non differant specie : quemadmodum calefacere et infrigidare differunt specie, sicut calor et frigus. Forma autem voluntatis est finis et bonum, quod est objectum ejus ac volitum : hinc in actibus humanis oportet differentiam inveniri specificam secundum rationem finis. Quumque actus sint in genere moris ex hoc quod sunt voluntarii, idcirco in genere moris est diversitas speciei secundum finis diversitatem. Et quoniam bo- B num et malum secundum ordinem ad finem sumuntur, hinc necesse est quod bonum et malum sint essentiales differentiæ in genere moris. Porro aliqua reducuntur ad genus dupliciter : primo, per se, ut quæ per essentiam suam in illo genere continentur, sicut albedo et nigredo reducuntur et pertinent ad genus coloris; secundo, per accidens, ratione alicujus exsistentis in ipsis, ut res alba et nigra ad colorem. Ea ergo quæ simpliciter sunt in genere, differunt specie per differentias C generis essentiales; quæ vero reducuntur ad genus per accidens, non differunt per differentias generis simpliciter, sed secundum quid tantum, secundum quod ad illud pertinent genus, prout præcipue in artificialibus patet. Formæ enim artificiales sunt accidentales; sicque cultellus et clavus differunt specie secundum quod ad genus artificiale pertinent, sed quoad substantiam ejusdem sunt speciei : quia substantia utriusque est ex materia naturali, non ex forma artificiali. Et quia (ut di- D ctum est) ita aliquid ad genus pertinet moris, quo voluntarium exstat; ideo actus voluntatis immediate et per se ad voluntatem pertinentes, per se in genere moris sunt. Hinc simpliciter specie distinguuntur interiores actus voluntatis per bonum

et malum, tanquam per differentias essentiales. Actus autem imperati a voluntate, eliciti per alias potentias, pertinent ad genus moris per accidens, secundum scilicet quod sunt a voluntate imperati: ideo actus illi secundum substantiam non distinguuntur specifice per bonum et malum, sed per accidens, secundum quod ad genus pertinent moris. Verumtamen malum ut est differentia actionis voluntariæ, non sumitur pro sola privatione, sed ut fundatur in aliquo fine voluntatis positivo, et sic dicit aliquam entitatem. Hæc Thomas in B Scripto.

At vero Petrus : Quemadmodum (ait) tangit Magister, quidam dixerunt quod omnia opera, sive bona sive mala, judicantur ex intentione; alii vero, quod sola indifferentia. Quarum opinionum concordia hæc est, quia intentio dupliciter sumitur : primo, pro motu voluntatis ordinantis opus in finem; secundo, pro fine intento ad quem voluntas ordinat opera. Primo modo intentionem accipiendo, omnia opera, sive bona sive mala, judicantur ex intentione. C Nam ille motus voluntatis ordinantis nunquam est bonus, nisi ordo sit rectus, ita quod extrema convenienter ordinentur. Sed accipiendo intentionem secundo modo, non omnia opera ex intentione judicantur, sed illa quæ de se bona sunt vel indifferentia. Hinc Ambrosius dicens quod affectus operi nomen imponit, affectum vocat intentionem primo modo sumptam.
*Matth.* VII, 18. Similiter in Matthæo ubi habetur, Non potest arbor bona fructus malos facere : arbor appellatur intentio primo modo, quæ D est ordinatio operis in finem; opus autem dicitur fructus. Hæc Petrus.

Concordat Richardus per omnia, respondendo ad hanc quæstionem, utrum omnis actus exterior bona intentione factus, sit meritorius. Et ait, quod sumendo intentionem pro motu voluntatis ordinantis actum exteriorem in finem, sic omnis actus exterior bona intentione factus, est meritorius; si autem sumatur intentio pro fine intento, sic solum actus exteriores qui de A genere sunt bonorum aut indifferentes, sunt meritorii ex bona intentione. Hæc Richardus.

Albertus demum de hac quæstione et de pertinentibus ad distinctionem præsentem parum aut nihil scribit, præter ea quæ habentur in textu. Responsio quoque Bonaventuræ in responso Petri sententialiter continetur; atque in idem coincidit solutio Alexandri.

Porro Scotus : Primo, inquit, dicendum est de naturali actus seu operis bonitate, secundo de bonitate morali. De primo dico, quod sicut in corpore pulchritudo est ex aggregatione omnium convenientium corpori et inter se, utpote quantitatis et coloris atque figuræ, ut asserit Augustinus octavo de Trinitate; sic bonitas naturalis (non illa quæ cum ente convertitur, sed quæ habet malum oppositum) est perfectio secunda alicujus rei integrata ex omnibus convenientibus sibi et ad invicem. Omnibus quoque illis concurrentibus, perfecta est bonitas, juxta illud divini Dionysii, Bonum est ex perfecta et integra causa; omnibus vero istis deficientibus, ac stante natura quæ nata esset perfici illis, est perfecte mala; quibusdam vero subtractis, est mala, sed non perfecte, sicut est de pulchritudine et turpitudine corporis. Actus autem naturaliter natus est convenire suæ causæ efficienti, et objecto, ac fini et formæ. Tunc ergo bonus est naturaliter, quando habet omnia convenientia, quantum ad ista quæ nata sunt ad esse ejus concurrere. De Divin. nom. c. IV.

De secundo dico, quod bonitas actus moralis est ex aggregatione omnium convenientium actui, non absolute ex natura actus, sed quæ conveniunt ei secundum rectam rationem. Quumque recta ratio dictet actui determinatum convenire objectum, determinatumque modum et circumstantias alias, non est tota et plena bonitas ejus ex fine solo; sed prima ratio bonitatis ejus est convenientia actus ad efficiens, a quo actus vocatur moralis, quia libere elicitus. Et istud actui tam bo-

no quam malo commune est, quum neque laudabilis nec vituperabilis exstet nisi sit ex voluntate. Secunda conditio ex objecto est : quod si conveniat, tunc actus est bonus ex genere. Post istud prima circumstantia est ipsius finis; nec ista sufficit sine circumstantiis aliis, ut est circumstantia formæ, utpote quod debito modo fiat : quæ est circumstantia quarta. Deinde sequuntur circumstantiæ magis extrinsecæ, utpote *quando* et *ubi*. Sequitur ergo, quod sola bonitas finis, etiam ut secundum rectam intenditur rationem, non sufficit ad actus bonitatem, sed requiruntur aliæ circumstantiæ secundum ordinem prædictum, ad hoc quod bonitas sit moralis. Bonitas quoque meritoria addit super bonitatem moralem, quoniam bonitas meritoria principaliter est ex fine : quia præsupposita seu completa bonitate morali, superadditur bonitas meriti ex debita relatione actus istius in finem, quæ relatio debita fit prout ex caritate elicitur. — Hæc Scotus. Cujus dicta videntur a præhabitis aliqualiter dissentire. Nihilo minus per distinctionem concordantur. Bonitas namque sufficiens ad hoc quod actus vocetur bonus, ex fine est et mediis proportionatis, juxta sensum præhabitum; bonitas vero perfecta etiam illa requirit quæ tetigit Scotus.

Præterea Durandus circa hoc nititur comprobare, quod bonum et malum non sint differentiæ essentiales actus moralis, probans hoc eo quod præsupponant actum moralem constitutum in esse specifico. Quod si ita esset, haberent se accidentaliter ad actum moralem, nec oporteret actum moralem esse bonum aut malum : cujus oppositum infra dicetur. Multa quoque circa hæc scribit, in quibus occupari videtur infructuosum.

## QUÆSTIO II

Secundo quæritur, **Utrum actus exterior aliquid bonitatis aut pravitatis superaddat actui interio-**
A **ri ex quo elicitive imperialiterve procedit.**

Videtur quod non, quia tota perfectio causati continetur et præexsistit in causa, atque ab ea derivatur et causato communicatur. Actus autem exterior ab interiori procedit sicut effectus a sua causa; unde et dicitur quod tota bonitas actus exterioris ab interiori dependet.— Secundo, totum præmium correspondet interiori radici, seu internæ caritatis perfectioni; præmium vero datur secundum quantitatem bonitatis
B actus virtuosi : ergo tota bonitas ejus in interiori consistit. — Idem videtur per auctoritates. Philosophus namque testatur decimo Ethicorum, quod actus exteriores sunt ad virtutum manifestationem. Et concordat illud Bernardi : Bona voluntas sufficit ad meritum, sed actio bona requiritur ad exemplum. Glossa quoque super Matthæum loquitur : Quantum intendis, tantum facis. Tota ergo bonitas ac ratio promerendi in interioribus sita est.

In oppositum est, quod etiam opera bo-
C na exteriora præcipiuntur, et specialiter remunerantur a Deo, et commendabilia exstant. Bonum autem creatum additum bono creato finito, efficit illud majus.

Circa hæc Bonaventura movet tres quæstiones. Prima, utrum opera exteriora, ratione suæ privilegiatæ dignitatis et eminentiæ, aliquid addant bonitatis et excellentiæ ac meriti supra interiorem bonitatem voluntatis et intentionis seu actionis. Et respondet : Aliquid dici potest majus bonum
D dupliciter. Primo intensive, videlicet quoniam amplius placet Deo. Secundo extensive, utpote quoniam pluribus prodest. Et juxta hoc dupliciter potest quæstio ista intelligi : primo, an opus privilegiatum aliquid addat quantum ad proximorum ædificationem; secundo, quantum ad Dei approbationem. Primo modo attenditur augmentum hoc bonitatis quantum ad exemplum; secundo, quantum ad meritum. Itaque primo modo addit, quia interior bonitas non lucet nec innotescit homini-

bus nisi per ostensionem operum bonorum, præsertim privilegiatorum. Loquendo autem de augmento secundo modo, distinguendum est : quia est loqui de augmento præmii substantialis, et item de augmento præmii accidentalis. Et respectu præmii accidentalis, opus privilegiatum addit aureolam. Sed loquendo de merito præmii substantialis, adhuc oportet distinguere, quum duplex sit meritum, utpote congrui et condigni. Quantum ad meritum congrui, opus privilegiatum addit : quia voluntas in opere illo disponitur ad susceptionem majoris caritatis et gratiæ, per quam digna fit retributione præmii essentialis majori. Si vero loquamur de merito condigni, non addit : quoniam quantitas meriti condigni pensatur ex quantitate radicis, et tantum placet Deo qui plenam habet voluntatem nec potest habere opus, quantum qui habet voluntatem et opus, quantum ad præmium essentiale, si sint in caritate æquali. Sic patet responsio primi.

Secundo quærit, an opus exterius quoad quantitatem dati aliquid bonitatis superaddat actioni bonæ interiori. Respondet : De quantitate dati est loqui dupliciter. Primo, comparando datum ad datum solum. Secundo, comparando ea ad invicem atque ad dantis facultatem. Primo modo, major quantitas doni aliquid superaddit, non quoad præmium essentiale directe, sed quia aliquo modo disponit hominem ad proficiendum in bono, et ad recedendum a malo. Nempe qui majus tribuit munus ut
*Luc.* xvi, 9. faciat sibi amicum de mammona iniquitatis, plus obligat recipientem ad orandum pro se. In hoc quoque quod eleemosynam facit majorem, absolvi meretur a pœna
*Ibid.* xi, 41. majori, juxta illud : Date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis. Daniel quo-
*Dan.* iv, 24. que ait : Peccata tua redime eleemosynis pauperum. Similiter, si comparemus quantitates datorum ad invicem et ad facultatem donantium, major quantitas non addit quoad meritum præmii substantialis directe, sed quodammodo dispositive. Qui enim pensatis viribus suis plus largitur quam

A alter pensatis viribus suis, magis ad donum gratiæ se disponit, et magis a peccato recedit. Porro, dum ex una parte datum unum excedit aliud in se, et econtra exceditur ab alio in comparatione ad facultatem donantis, secundum quod Dominus dixit, quod paupercula vidua plus misit *Marc.* xii, 43.
quam divites : tunc se habent sicut excedentia et excessa, quia secundum diversas conditiones unum donum plus promovet quam reliquum. Major etenim quantitas dati plus promovet ad evadendam pœ-
B nam, juxta illud Proverbiorum : Redemptio *Prov.* xiii, 8.
animæ viri sunt propriæ divitiæ. Major vero quantitas dati secundum facultatem dantis, plus valet ad gratiam acquirendam. Nam sic dans, magis disponit se ad beatitudinem paupertatis, de qua dicitur : Beati *Matth.* v, 3.
pauperes spiritu. — Hæc idem.

Tertio quærit, utrum opus bonum, quantum ad suam numerositatem, videlicet sæpius iteratum, superaddat interiori bonitati, ita ut reddat operantem majori gloria essentialis præmii dignum. Respondet :
C Dupliciter proficitur in merito, utpote in præmio substantiali, et præmio accidentali, quod consistit in gaudio quod habetur de bono creato vel de liberatione a malo. Ita loquendo de merito respectu præmii essentialis, aliquid valet ad profectum meriti tripliciter. Primo, quia per illud meretur homo gloriam majorem ; et hoc modo major caritas vel melior voluntas facit ad profectum meriti. Secundo, quia disponit ad merendum majorem gloriam ; et talia sunt opera perfectionis, quæ dicun-
D tur facere ad meriti profectum. Tertio, quia conservat id per quod homo gloriam promeretur ; sicque omnia opera bona proficiunt ad meritum, quia in ipsis caritas exercetur, conservatur et radicatur, ut homo finaliter perseveret in illa : quod non est parvum, quum sola perseverantia *Ibid.* x, 22.
coronetur. Non tamen operum multitudo meretur majorem gloriam præmii principalis de condigno.

Conformiter, ad profectum majoris præmii accidentalis potest aliquid valere tri-

pliciter. Primo, ratione adeptionis aureolæ; sicque opera specialis excellentiæ conferunt ad profectum meriti bonæ voluntatis. Secundo, ratione adeptionis alicujus delectationis internæ; et sic omnia opera quæ fiunt ex gratia, quodammodo valent ad profectum præmii accidentalis : quia secundum quod homo plura opera bona facit, secundum hoc de pluribus jucundabitur in conscientia sua. Tertio, ratione diminutionis pœnæ; et sic opera difficilia atque pœnalia faciunt ad profectum meriti, et ad bonæ meritum voluntatis : quia remissionem alicujus pœnæ meretur homo ex voluntate cum opere, quam non mereretur sola voluntate. Hæc demum distinctio non solum valet ad determinandum quod dictum est, sed etiam ad præcedentia duo. Generaliter enim verum est, quod operum dignitas et dati quantitas et operum numerositas, ad profectum meriti facit respectu præmii accidentalis, quamvis differenter. Generaliter quoque verum est, quod ista non faciunt ad profectum meriti respectu præmii substantialis, nisi disponendo et conservando. — Hæc Bonaventura. Concordat Alexander.

Antisiodorensis quoque in Summa sua, libro tertio, dicens : Multitudo operum bonorum non facit ad majus præmium, supple essentiale, quoniam opera a radice virtutis habent quod sint meritoria. Unde si duo in pari caritate decedant, æque boni sunt, et æquale præmium sortientur, quamvis unus plura fecerit opera bona. — Hinc rursus eodem asserit libro : Opera bona reviviscunt quantum ad tria. Primum est, quod major caritas datur resurgenti, quam daretur si non præcessissent in eo opera bona. Secundum est, quod caritas citius augetur in eo. Tertium, quod firmius promeretur. Verum est enim, quod si ex eadem caritate non crescente, fiant multa opera bona, non majus præmium meretur homo omnibus illis simul sumptis, quam uno tantum eorum; attamen omnibus simul firmius promeretur. Verumtamen non ideo minus multiplicanda

A sunt opera bona, quoniam valent ad octo. Primum est, quod per ipsa vitantur negligentia atque omissio. Secundum est, quia per ea caritas radicatur in homine. Tertium est caritatis augmentum : nam caritas occasionaliter augetur per hujusmodi opera. Quartum est dimissio pœnæ temporalis. Quintum est debilitatio fomitis. Sextum repulsio dæmonis, qui vulneratur et tabescit, dum videt hominem salubriter occupari beneque operari. Septimum est jucunditas mentis. Octavum, quia stabilius

B certiusque meremur multis operibus bonis, quam uno. — Hæc Antisiodorensis. Qui etiam addit, non expedire quod istud publice prædicetur, ne simplices retrahantur a bonis operibus. Nihilo minus quidam dicunt horum oppositum, asserentes hominem remunerari secundum opera sua, et secundum suos labores. Sed de isto suo loco dicendum est.

Amplius Thomas : Actus (inquit) exterior et actus voluntatis interior ita comparantur ad invicem, quod uterque est

C alteri causa quodammodo bonitatis, et uterque quamdam in se continet bonitatem quam alteri præstat. Actus namque exterior bonitatem sortitur ex circumstantiarum commensuratione, secundum quam proportionatus est ad finem hominis consequendum. Quumque actus exterior comparetur ad voluntatem sicut objectum, ideo hanc bonitatem voluntatis actus interior ab exteriori habet, non secundum quod est exercitus, sed secundum quod est intentus ac volitus : quia in quantum exer-

D citus, sequitur actum voluntatis. Quædam autem ratio bonitatis consistit in actu interiori secundum se, prout voluntas est suorum domina actuum, secundum quam bonitatem actus habet rationem meriti sive laudabilis. Hæcque bonitas ab actu interiori ad exteriorem procedit. Loquendo ergo de illa bonitate quam actus interior præbet exteriori, actus exterior nihil adjicit bonitatis, dummodo voluntas æqualiter sit intensa. Quod addo, quoniam quidam actus ita delectabiles sunt, quod voluntas

non potest in eis esse ita intensa ante actum sicut in actu, ut patet in actu fornicationis. Ideo non æqualiter demeretur qui vult fornicari, et qui fornicatur. Quidam vero sunt actus difficiles, in quibus voluntas in actu remittitur, atque in his voluntas potest esse magis perfecta ante actum quam in actu, ut patet in actibus fortitudinis qui sunt in bello. Si autem loquamur de bonitate actus quam actus exterior secundum se habet, sic actus exterior complet interiorem in bonitate aut pravitate, quemadmodum terminus motus complet motum. Comparatur enim ad voluntatem ut objectum. Et quia ad præmium essentiale ordinatur actus per bonitatem quam habet a voluntate, prout liberaliter redditur et ex amore; ideo actus exterior nihil adjungit ad præmium essentiale. Tantum namque meretur hoc modo qui habet perfectam voluntatem aliquid faciendi, quantum si faceret; et tantum si facit unum actum, quantum si faceret multos voluntate æquali manente. Frequenter quoque exeundo in opus bonum, magis habilitatur ad bene agendum et ad proficiendum in caritate. Hæc Thomas in Scripto.

Hinc in prima secundæ, quæstione vicesima (art. 4.): Loquendo, ait, de bonitate exterioris actus quam habet ex bonitate finis, sic actus exterior nihil addit ad bonitatem, nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, aut pejorem in malis. Quod videtur tripliciter posse contingere. Primo, secundum numerum, ut dum aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, et tunc quidem non facit, postmodum autem vult et facit : duplicatur actus voluntatis, et sic fit duplex bonum seu duplex malum. Secundo, quantum ad extensionem, puta quum aliquis vult facere aliquid bono fine aut malo, sed propter aliquod impedimentum desistit, alius vero continuat motum voluntatis quousque perficiat opere : constat quod hujusmodi voluntas est diuturnior in bono vel malo, et secundum hoc est pejor aut

A melior. Tertio, secundum intensionem. Sunt enim quidam actus exteriores, qui in quantum delectabiles aut pœnales, nati sunt intendere sive remittere voluntatem; et certum est, quod quanto voluntas intensius tendit in bonum aut malum, tanto melior est aut pejor.

Si autem loquamur de bonitate actus exterioris quam habet secundum materiam et circumstantias debitas, sic comparatur ad voluntatem ut finis et terminus : sicque addit ad bonitatem aut malitiam B voluntatis, quoniam omnis motus seu inclinatio perficitur in hoc, quod consequitur finem terminumve attingit. Unde non est perfecta voluntas, nisi sit talis quæ data opportunitate operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate exsistente perfecta ad operandum, si posset, defectus perfectionis qui est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarius. Involuntarium autem sicut non meretur pœnam aut præmium in operando bonum aut malum, ita non aufert aliquid de præmio vel de pœna, si C simpliciter involuntarie homo deficiat ad faciendum bonum aut malum. Sicque intelligendum est quod super Matthæum ait Chrysostomus : Voluntas est quæ aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo. Opera vero sunt testimonia voluntatis. Non ergo quærit Deus opera propter se, ut sciat quomodo judicet, sed propter alios, ut omnes intelligant quod justus est Deus. Quod totum intelligendum est, quando voluntas hominis est consummata, nec cessatur ab actu nisi propter impotentiam D faciendi. Hæc Thomas in Summa. — Præinductis ex Bonaventura et Thoma concordant per omnia scripta Petri et Richardi, quæ et continentur in illis.

## QUÆSTIO III

TErtio quæritur, **An in actibus humanis sit aliquis indifferens, id est nec bonus nec malus moraliter.**

Videtur quod sic. Primo, quia sunt quidam hominum actus nec boni nec mali, videlicet nec ex virtute nec ex vitio procedentes, sed vel ex sola imaginatione aut naturali ratione, qui non sunt in se mali nec demeritorii, ut honorare parentes, nec semper ex virtute procedunt. — Secundo, peccatoribus prædicatur, ut quamvis in peccato persistant, non tamen penitus ab actibus abstineant ex suo genere bonis, ut sunt jejunare, orare : qui actus ab ipsis facti, nec boni nec mali sunt moraliter. — Tertio, opera non sunt meritoria nisi propter Deum facta. Aut ergo exigitur actualis in Deum relatio, et sic nunquam quis mereretur, nisi cogitaret actualiter de Deo, quod esset viam salutis nimis arctare; aut sufficit relatio habitualis, sicque sufficeret semel in mense aut anno actum referre in Deum, quod esset viam salutis nimium relaxare. — Quarto, bonum et malum sunt contraria mediata, ut in Prædicamentis habetur. Nec videtur aliquod medium inter ea nisi indifferens. — Quinto, festucam de terra levare, barbam fricare, sunt actus humani indifferentes, et possunt referri in finem indifferentem, videlicet ut alius videat illos actus.

In oppositum videtur illud Apostoli : I *Cor*. x, 31. Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite. Et si homo hoc implet, bene et meritorie operatur; si non, peccat. Ergo actus hominis meritorius demeritoriusve consistit. — Rursus, loqui otiose peccatum est : ergo et frustra seu inaniter operari, quod est actum in finem debitum non referre, præsertim quum plus sit facere quam dicere tantum.

De hujus quæstionis solutione breviter Summ. th. 2a part. q. 137. expedit se Albertus, dicendo : Otiosum et indifferens non sunt idem. Otiosum namque redimit inutiliter tempus; indifferens autem æqualem habet dispositionem seu potentiam ad bonum et malum. Et sic otiosum est peccatum, indifferens vero non. — Hæc responsio incompleta est et A obscura ; innuit tamen quod secundum theologos, aliquis actus indifferens sit.

Thomas vero super hoc plenius scribens : Tres (inquit) opiniones circa hoc sunt. Nam aliqui dicunt, quod in dictis non potest esse aliquid indifferens, sed in factis. Verbum namque ordinatur ad aliquid, quum sit signum rei; factum vero, quum non sit signum, non est ordinatum ad aliud. Idcirco in verbo deformitas incidit, si otiose proferatur, non autem in facto, si sine causa legitima fiat. Verum hæc B ratio nulla est. Quamvis enim factum non sit ordinatum ad aliud sicut signum ad signatum, est tamen ordinatum ad aliquid sicut ad finem : quoniam omne quod a principio est, ad aliquem tendit finem. Otiosum vero opponitur ordini illi qui est ejus quod ordinatur ad finem ipsum, non ordini qui est signi ad signatum.

Hinc alii dicunt, quod tam in dictis quam in factis contingit aliqua indifferentia esse, quæ nec bona nec mala sunt : ut illa quæ non ordinantur ad præceptorum C impletionem, ut sic propter Deum fiant, neque divinis contrariantur præceptis, sive sint in dictis, sive in factis : ut si quis loquatur alicui ex amicitia quadam civili, aut amicabile quoddam opus ad ipsum exerceat. Sed nec istud videtur, quoniam actus virtutis politicæ non exstat indifferens, imo de se bonus est, et si gratia informetur, meritorius redditur. Nec est accipere aliquid in quod ordinetur actus humanus, quod vel secundum politicam virtutem rectum non sit, aut recti- D tudini adversum : quia non potest esse aliquis actus ab aliquo deliberante sine intentione finis, ut secundo Metaphysicæ dicitur. Porro finis ille est homini conveniens vel secundum animam, vel secundum corpus, aut secundum res exteriores, quæ ad utrumque ordinantur. Quod bonum, nisi contrarietur bono convenienti homini secundum rationem, rectitudinem habet virtutis civilis : quoniam virtus civilis dirigit in omnibus quæ sunt corporis, et etiam quæ propter corpus quæruntur.

Hinc si quis mediocriter his utatur, usus est rectus; si autem secundum abundantiam vel defectum, usus est vitiosus virtuti contrarius.

Ideo aliter, secundum alios, est dicendum, quod nullus actus a voluntate deliberativa procedens potest esse, qui non sit bonus aut malus, non tantum secundum theologum, sed etiam secundum moralem philosophum. Et ultra, non potest essē aliquis actus a deliberativa virtute procedens in habente gratiam, qui meritorius non sit. Verumtamen in non habente gratiam potest esse aliquis actus deliberativus qui nec meritorius nec demeritorius sit, attamen bonus aut malus est. Cujus ratio est, quoniam malum in quantum malum, non opponitur bono nisi sicut privatio habitui; oppositio autem contrarietatis est ex eo quod id super quod fundatur privatio talis, non compatitur secum aliquod bonum quod sit simpliciter bonum : quemadmodum delectatio immoderata in cibis non compatitur secum bonum sobrietatis, quod est simpliciter bonum. Hinc immoderata delectatio adjungitur privationi boni, sicque mala vocatur. Si ergo in actionibus invenitur medium inter bonum et malum, hoc non erit nisi in quantum malum bono privative opponitur. In privative vero oppositis non invenitur medium nisi per hoc quod subjectum non est habitus susceptivum : propter quod lapis, qui visionis susceptivus non est, nec videns nec cæcus asseritur. Atque per hunc modum oportet accidere medium inter bonum et malum, ut si aliquid est quod alicujus bonitatis susceptivum non est, nec malitia opposita inerit sibi; unde relinquetur indifferens. Hoc autem contingit dupliciter.

Primo, per modum abstractionis, secundum quod universale aliquid significatur ut abstractum a differentiis contrariis dividentibus ipsum : ideo in sua communitate sumptum, significatur ut indifferenter se habens ad utramlibet differentiarum : ut animal non significatur ut rationale, neque ut irrationale; et tamen oportet ut

A omne particulare animal rationale aut irrationale exsistat. Et ita est hic. Si enim significetur actus in eo quod est agere, habet naturalem bonitatem in quantum est ens; sed indifferenter se habet ad bonitatem malitiamve moralem. Conformiter, bonum ex genere indifferenter se habet ad bonum et malum ex circumstantia et ex fine, quamvis non inveniatur aliquid in genere particulare, quod non sit circumstantia quadam vestitum, et ad finem aliquem ordinatum. Atque secundum hanc B considerationem quidam dixerunt omnes actus esse indifferentes, in quantum sunt actus; quidam autem dixerunt, quod non omnes actus, sed aliqui, accipientes nomina actuum magis in speciali, quæ non exprimunt aliquid ex quo actus ad bonitatem vel malitiam determinetur, ut materiam aut finem vel circumstantiam, ut comedere, ambulare.

Alio modo contingit hoc secundum quod aliquod particulare signatum deficit a susceptibilitate alicujus perfectionis, ut lapis C a susceptibilitate visus : sicque aliqui actus deficientes a susceptibilitate perfectionis moralis, non morales dicuntur. Actus demum susceptibilis est bonitatis moralis, secundum quod humanus est; humanus autem est, secundum quod aliquo modo a ratione deducitur : quod contingit tantum in actibus illis qui a voluntate imperantur, qui rationis deliberationem sequuntur. Actus vero qui sequitur apprehensionem subitæ imaginationis, ut confricatio barbæ, hoc modo indifferens est. Sed D nullus rationem deliberativam sequens, erit indifferens, imo necessario bonus aut malus bonitate aut pravitate civili. Attamen actus bonitate civili perfectus, non est susceptibilis efficaciæ promerendi, nisi in eo qui gratiam habet. Hinc in eo qui gratia caret, indifferens est ad meritum sive demeritum; sed in eo qui gratiam habet, oportet vel meritorium vel demeritorium esse : quia si est malus, erit demeritorius; si bonus, meritorius erit; quia quum caritas imperet cunctis virtutibus

sicut voluntas universis potentiis, oportet quod quidquid ordinatur in finem alicujus virtutis, ordinetur in finem caritatis, et ita, quum omnis actus bonus ordinetur in finem alicujus virtutis, ordinetur in finem caritatis; sicque meritorius erit, sicut bibere et comedere, servato modo temperantiæ, et ludere ad recreationem, servato modo eutrapeliæ, in eo qui caritatem habet, qua Deum ultimum finem vitæ suæ constituit. — Hæc Thomas in Scripto.

Insuper in prima secundæ, quæstione octavadecima, movet super hac re dubia duo : primum an aliquis actus sit indifferens secundum speciem; secundum, utrum aliquis actus indifferens sit secundum individuum. art. 8. Ad primum respondet : Omnis actus habet speciem ex objecto; actus quoque humanus, qui vocatur moralis, speciem suscipit ex objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si objectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum speciem suam, ut dare eleemosynam indigenti; si autem includat aliquid quod ordini rationis repugnet, sicut furari, erit actus secundum speciem malus. Interdum autem objectum actus non includit quidquam ad ordinem pertinens rationis, ut levare festucam, seu ire ad campum; et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes. — Quum ergo objicitur, quod malum et bonum sunt immediate opposita, sicut habitus atque privatio; respondendum, quod duplex est privatio. Una consistens in privatum esse, et hæc nihil relinquit, sed totum tollit, ut mors, cæcitas. Et inter hanc privationem et habitum oppositum non est medium circa susceptibile proprium. Alia consistens in privari, quemadmodum ægritudo est privatio sanitatis, non quasi totum mox auferens, sed ut via ad totalem sanitatis ablationem, quæ fit per mortem. Ideo talis privatio, quum aliquid relinquat, non semper est immediata cum opposito habitu. Sicque malum est privatio boni, ut in commentario suo super librum Prædicamentorum ait Simplicius. Hinc potest esse medium inter bonum et malum.

Ad secundum respondet : Contingit interdum aliquem actum secundum speciem esse indifferentem, qui tamen est bonus aut malus in individuo consideratus, quoniam actus moralis non solum sortitur bonitatem ex objecto a quo speciem habet, sed etiam ex circumstantiis, quæ sunt quasi accidentia quædam : sicut aliquid convenit homini secundum accidentia individualia, quod non convenit ei secundum rationem speciei. Oportet autem quemlibet actum individualem habere circumstantiam aliquam per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Quum enim actus rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad finem debitum ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Estque necesse ut vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est omnem hominis actum a ratione deliberativa procedentem, in individuo consideratum, esse bonum aut malum. — Quum ergo objicitur, quod nulla est species quæ non contineat aut continere valeat aliquod individuum sub se : ergo si actus secundum speciem potest esse indifferens, ergo et actus individualis. Dicendum, quod actum esse indifferentem secundum speciem, potest intelligi dupliciter. Primo, quod ex sua specie debeatur ei esse indifferentem : sicque nullus actus ex sua specie exstat indifferens. Non enim est aliquod humani actus objectum quod ordinari non queat ad bonum vel malum per finem aut circumstantiam. Secundo, quia ex specie sua non habet quod sit bonus vel malus, nihilo minus potest per aliquid aliud fieri bonus aut malus : sicut homo ex specie sua non habet quod sit albus aut niger, nec tamen habet ex specie sua quod non sit albus aut niger : quoniam aliunde potest homini supervenire albedo vel nigre- art. 9.

do quam ex principiis speciei. — Hæc A Thomas in Summa.

Petrus vero hic tangit duas opiniones : unam jam dictam, et aliam plenius infra ponendam, nec declinans ad aliquam, sed breviter depromens qualiter utraque possit salvari.

Richardus quoque ea quæ Petrus scribit prosequitur magis diffuse, ambas referens opiniones, et ad eam quam Thomas tuetur magis declinans. Ad quod allegat quod quarto capitulo de Divinis nominibus S. Dionysius protestatur : Dæmonis malum est B esse contra deiformem intellectum; malum vero animæ, esse contra rationem ; corporis, contra naturam. Sed omnis actus deliberativæ voluntatis in nobis, est aut secundum rationem, et sic est moraliter bonus, aut contra eam, sicque consistit moraliter malus. Quod si fuerit præter rationem, adhuc esset moraliter malus, quia secundum Damascenum libro secundo, manendo in eo quod secundum naturam est, in virtute manemus ; declinantes vero ab eo quod est secundum naturam ad id quod est præ- C ter naturam, in malitia sumus. Et per naturam intelligit rationem. Hæc Richardus.

Præterea Bonaventura circa hæc scribit diffuse : Hæc, inquiens, quæstio intelligitur de actione voluntatis deliberativæ, secundum quod deliberativa est. De qua etiam actione est loqui dupliciter, utpote per comparationem ad genus operationis, et in comparatione ad operantem. Et hoc ultimo modo intelligitur quæstio, suntque diversæ opiniones de ista materia. Nam aliqui dicunt, quod nihil faciat homo ex D deliberatione quod Deus non reputet ei ad præmium vel ad pœnam, ita quod in die judicii de omni actu deliberativo rationem reddemus. Et huic opinioni videntur consonare verba Sanctorum, dicentium quod sicut non peribit capillus de capite, sic nec momentum de tempore de quo rationem non reddemus, ut dicit Bernardus. Et idem dicere videtur Anselmus : Exigetur, dicens, a nobis omne tempus nobis impensum qualiter sit expensum. Quibus consentire videtur quod Veritas ipsa testatur : De omni verbo otioso, etc. — Verum ista *Matth.* XII, 36. opinio aut multum ampliat viam salutis, aut multum angustat. Nempe ad hoc quod opus sit meritorium, aut dicerent exigi actualem relationem operis in Deum et in particulari, aut dicerent sufficere relationem in habitu atque in universali. Et si dicant primum, nimis coarctant viam salutis. Sic enim in omni opere quod homo non referret actualiter in Deum, peccaret ac demereretur : quod valde durum est dicere. Si autem sufficit intentio habitualis et in universali, sic dum quis semel in principio anni aut mensis vel septimanæ vel diei proponeret Deo servire, omnia opera bona quæ postea faceret, etiam nihil de Deo recogitans, meritoria sibi essent : quod esset viam salutis valde laxare.

Hinc est alia positio magis temperata, videlicet quod quædam sunt actiones voluntatis deliberativæ quæ respiciunt ipsam directe, quædam vero concernunt eam secundum quod regit potentias naturales. Prima operatio est locutio, quæ est potentiæ rationalis, secundum quod utitur ratione ; secunda est comestio, ambulatio. Dicunt ergo quod circa illas operationes quæ concernunt voluntatem rationalem secundum quod rationalis est, non invenitur medium neque indifferens, sed circa alias invenitur. Hinc concedunt, quod non omnis actio deliberativa est bona vel mala. Locutio autem omnis vel bona est vel mala. Aut enim est utilis, aut otiosa : et si otiosa, ergo et mala; si utilis, tunc est bona. Ideo et Dominus dixit de omni verbo otioso rationem esse reddendam, non de omni facto. Beatus quoque Jacobus : Si *Jacob.* III, 2. quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir. — Verumtamen ista positio non videtur adhuc satisfacere plene. Nam velle cogitare de veritate, actus est voluntatis secundum quod rationabiliter movetur; et tamen homo frequenter cogitat de veritate non referendo ad Deum : et durum est dicere, quod tunc peccet. Ulterius quoque, potest loqui ex naturali pietate, aut civili

urbanitate, ut hominem salutando in via : et valde durum est dicere, quod sic peccet; nec dici potest, quod omnis talis locutio sit meritoria. Denique, si plus est facere quam dicere, potius reddemus rationem de facto otioso quam de hujuscemodi verbo. Propter quod Sancti concludunt hoc a minori ex verbo Christi.

Hinc est positio tertia, quod in operibus voluntatis deliberativæ sit medium inter bonitatem et pravitatem. Quædam etenim actio a voluntate deliberativa procedit, ordinata in debitum finem, puta in Deum : et ista est bona, et si sit ex caritate, est meritoria vitæ æternæ; si vero fiat extra caritatem, est meritoria merito congrui. Quædam autem actio ex voluntate deliberativa procedens, non est ordinata. Et hæc est divisio per immediata procedens. Sed non omnis actio non ordinata ad Deum sicut ad finem, est mala. Nam quædam ita non ordinatur propter inordinatam conversionem ad creaturam, quædam vero non ordinatur propter negligentiam operantis, quædam vero non ordinatur propter operantis infirmitatem atque miseriam. Prima divisio actionis non ordinatæ est mala malitia commissionis. Secunda est mala malitia omissionis. Tertia vero neutro modo est mala, sed est indifferens : et hoc, dum quis facit aliquam operationem, ita quod circa creaturam non afficitur inordinate, nec tamen operationem illam refert ad Deum, sed facit eam ob aliquem finem qui indigentiam concernit naturæ, sicut dum ambulat ut recreetur, vel comedit ut reficiatur. Talis actio reputatur indifferens, quia nec Deus eam remunerat, nec imputat ad peccatum : et hoc, quia in tali actione non est malitia commissionis, quum non sit inordinata delectatio; nec etiam omissionis : non enim semper omittit homo, quando actiones suas non refert in Deum. Oportuit enim indulgere naturæ infirmæ ac fragili, ut possit facere talia multa. Nec Deus requirit ab homine in tali statu distractionis et miseriæ, quod omnia, dum facit, referat ad se; requirit tamen aliquando, quando videlicet A est locus et tempus : et si homo tunc non referat, peccat omittendo.

Præterea advertendum, quod ad hoc quod aliqua actio sit meritoria, non oportet quod quis semper referat actualiter eam in Deum, sed sufficit habitualis relatio. Habitualem autem relationem appello, non quia habeat caritatem, per quam sit habilis ad referendum, sed quia in primordio illius operationis vel alterius ex qua illa consequenter se habet, intentionem habet ad Deum directam : ut si quis B intendat dare pro Deo centum marcas, et incipit dare, cogitatque de Deo in prima marca, et in aliis non cogitat, nihilo minus omnes dationes illæ sunt meritoriæ; si autem opus alterius generis inchoet, oportet quod intentio renovetur ad hoc quod opus hoc sit meritorium. Sic quoque intelligitur in viris religiosis, quoniam in principio voverunt ex caritate portare pondus religionis. Quidquid enim faciunt quod ad suæ religionis observantiam spectat, ex prima intentione fit eis meritorium ad C salutem, nisi forte, quod absit, contraria intentio superveniat. In aliis autem quæ ad religionem non spectant, secus est, quia illa intentio non se extendit ad alia habitualiter. Ideo non est parvæ securitatis et utilitatis, religionem intrare.

Attamen quidam dixerunt, quod habitualis intentio solum sufficit ad meritum satisfactionis : opus enim satisfactorium est, si fiat in caritate. Ad hoc vero quod opus sit meritorium vitæ æternæ, dicunt requiri actualem intentionem, ita quod D nullum opus sit meritorium, nisi veniat ex caritate actualiter movente. — Probabilius est tamen dicere, quemadmodum dictum est, quod ad utrumque sufficiat relatio habitualis. Relationem autem voco habitualem, non qua quis in generali refert ad Deum omnia opera diei vel anni, sed qua quis refert aliquod opus ad Deum, ita quod opus sequens directam habet ad opus primum ordinationem et consequentiam : ut est in illo qui dat pro Deo centum marcas, vel intendit ad S. Jacobum

ire. In aliis autem locum non habet. Insuper habitualem intentionem relationemve voco, quando non præcogitato in actu ut tunc fine ultimo sive Deo, ex sola boni operis consideratione caritas seu alia virtus caritate informata, prompta est et ad bonum opus inclinat : ut dum subditus meretur obediendo suo prælato sibi jubenti, etiam si nihil cogitet de Deo, sed solum consideret quod bonum est obedire. — Hæc Bonaventura.

Præterea Scotus movendo hanc quæstionem, remittit ad Bonaventuram, additque aliqua : Aliter, inquiens, potest esse de bonitate et malitia morali, et de bonitate meritoria ac malitia demeritoria. In prima bonitate et malitia, comparando ad actum naturalem, videtur posse inveniri actus indifferens, qui habeat determinatam speciem in genere naturæ per comparationem ad omnes causas suas, et tamen possit indifferenter habere bonitatem malitiamve moralem : quia secundum Philosophum secundo Ethicorum, habitus justitiæ generatur ex operibus justis, non tamen juste factis ; et iste actus ex quo generatur virtus, non est bonus moraliter, quia non est ex virtute. Similiter de actibus post acquisitam virtutem, quoniam non videtur necesse quod voluntas habens virtutem, utatur ea necessario, sed solum quando occurrit tam vehemens passio, quæ subvertat rationem nisi utatur virtute.

Secundo etiam modo loquendo de bono et malo, videtur esse medium inter actum bonum et malum. Supposita namque bonitate morali, meritum videtur esse ex relatione ad ultimum finem, quæ relatio fit a caritate inexsistente. Potest autem actus referri ex caritate in debitum finem tripliciter : primo actualiter, quemadmodum actualiter cogitans de fine, appetit seu diligit illum, vultque aliquid propter ipsum ; secundo virtualiter, ut dum ex cognitione et dilectione finis devenitur ad volitionem entis hujus ad finem ; tertio habitualiter. Tripliciter quoque potest actus non referri : primo penitus negative, quia nec ac-

A tualiter nec virtualiter refertur in finem ; secundo privative, quoniam non est natus referri, ut veniale peccatum, quamvis stet cum caritate, non tamen natum est a caritate referri in finem ; tertio contrarie, quia corrumpit principium referendi, videlicet caritatem, ut peccatum mortale. De his duobus ultimis membris certum est, quod actus illi sunt mali, puta peccatum mortale et veniale. Porro de duobus primis certum est, quod primus actus est meritorius ; et de secundo, qui scilicet refertur
B virtualiter, idem satis probabile est. De actibus vero qui tantum referuntur habitualiter, et qui pure negative, id est, nec actualiter nec virtualiter referuntur, dubium est an sint meritorii, an venialiter mali, an indifferentes. Si ponatur alterum duorum primorum membrorum, videtur quod homo exsistens continue in gratia, mereatur continue, aut peccet venialiter saltem : quoniam multos tales elicit actus, qui nec actualiter nec virtualiter referuntur in Deum. Unde videtur probabile, quod
C sint indifferentes, quia non habent sufficientem malitiam peccati venialis (quum possibile sit nullam esse in eis inordinationem), nec videtur in eis esse sufficiens ratio meritoriæ bonitatis, ad quam videtur ad minus requiri relatio virtualis, qualis in istis non est. Sunt ergo multi actus indifferentes, non solum secundum esse quod habent in esse naturæ, sed etiam secundum esse quod habent in esse morali. Et sunt indifferentes ad bonum meritorium et malum demeritorium, quoniam
D unum individuum potest esse tale, et aliud tale. Multi etiam singulares actus eliciti, sunt indifferentes, qui non sunt tales nec tales ; et non solum actus non humani, de quibus non est sermo, ut barbam fricare, sed etiam de actibus libere elicitis. — Hæc Scotus, qui in his sequitur Bonaventuram.

Insuper Durandus præfatas opiniones hic tangit, et ad nullam multum declinat. Opinionem quoque quam sequitur Thomas, sic probat : Ratio deliberans, sicut deliberando procedit ex fine ad consilian-

dum de his quæ sunt ad finem, sic imperando exsecutionem ejus quod deliberatum est, ordinat actum imperatum ad aliquem finem. Ex hoc ita arguitur : Omnis actus imperatus a ratione, ordinatus est ad finem debitum, vel non : si ordinatus est, non est indifferens, sed bonus; si non, ergo est malus. Nec dici potest, quod ordinetur ad finem indifferentem : quia impossibile est rationem boni non includi in ratione finis. Secundo, si esset aliquis actus indifferens, oporteret dare habitum indifferentem : quia habitus determinat potentiam, ut dicitur secundo Ethicorum, ubi et dicitur, quod habitus est quo bene aut male possumus : sicque per habitum disponitur potentia, et determinatur ad bene vel male. Ergo nullus habitus potest indifferens esse. Quumque ex actibus generetur habitus, sicut ex actibus bonis frequentatis generatur habitus bonus, ita ex malis malus, et ex indifferentibus indifferens : quod est inconveniens.

Deinde Durandus objicit contra aliqua contenta in Thoma, et ait : Dicitur, quod in habente gratiam nullus actus ex deliberatione procedens est indifferens, sed meritorius aut demeritorius; sed in non habente gratiam potest esse aliquis actus deliberatus, nec meritorius nec demeritorius, etc., ob causam in positione Thomæ expressam. In quo dicto est aliquid satis clarum, videlicet quod in habente gratiam et in non habente gratiam, omnis actus malus a deliberatione procedens, est demeritorius; et aliquid dubium, utpote quod omnis actus moraliter bonus, est meritorius. Oppositum quippe videtur probabile, quoniam circumstantia quæ est solum concomitans actum et non informans, nullam bonitatem aut malitiam ponit circa ipsum, ut patet in actibus tam bonis quam malis. In malis : nam infidelitas non ponit malitiam aliquam circa actum moralem, nisi dum actus ille ex infidelitate procedit : tunc enim est conditio informans, non solum concomitans; sed in aliis, puta in eo quod est dare eleemosynam ex naturali

A pietate, vel honorare parentes ex naturali pietate, respectu quorum infidelitas est solum conditio comitans, nullam ponit deformitatem. Similiter est in bonis. Constat autem, quod caritas et gratia frequenter est solum circumstantia concomitans actum bonum moralem, nequaquam informans, ut dum quis solo dictamine naturalis rationis reddit alteri quod suum est. Caritas ergo et gratia non ponit in tali actu aliquam bonitatem præter simplicem bonitatem moralem. — Denique, quod in

B habente caritatem omnis actus moralis debeat ordinari in finem caritatis, non apparet. Nam quamvis quilibet teneatur vitare malum, nullus tamen tenetur facere omne bonum quod potest : alioqui unusquisque teneretur ad opera supererogationis. Hinc quilibet solum tenetur ad bonum cujus omissio in ipso est mala et pœnam meretur. De numero autem talium non videtur esse ordinatio uniuscujusque actus moralis in finem caritatis, in eo qui gratiam habet. Quod patet, quia ad omne illud ad

C quod tenetur fidelis exsistens in gratia, tenetur fidelis gratia carens : quia defectus culpabilis nullum absolvit ab eo ad quod tenetur. Fidelis autem gratia carens, non tenetur omnem actum moralem bonum ordinare in finem caritatis, ut patuit. Ergo nec ad hoc tenetur fidelis exsistens in gratia. — Hæc Durandus. Qui contra prætactum verbum diffusius arguit, et (ut apparet) idonee. Positio demum Bonaventuræ rationabilior esse videtur, et ex dictis ejus innotescit responsio ad motiva alterius

D opinionis.

## QUÆSTIO IV

**Q**Uarto quæritur, **An eadem numero actio possit esse bona et mala moraliter.**

Non enim dubium est de bonitate naturæ seu entis, qua omnis actio positiva est bona. Et quod eadem actio possit bona es-

se et mala, probatur. Nam eadem actio potest incipi recta intentione, et continuari ac finiri intentione perversa. — Secundo, aliquis in mortali exsistens, facit suffragia pro defuncto; et operatio illa est meritoria mortuo, non ipsi agenti, quum caritatem non habeat; defuncto tamen meretur pœnæ minorationem, et satisfactoria est pro ipso : sicque eadem actio est meritoria et non meritoria. — Tertio, si dominus aliquis ex caritate præcipiat servo suo eleemosynam dare, et servus invitus hoc faciat, videtur eleemosynæ illius largitio esse bona per respectum ad dominum, et mala per comparationem ad servum. — Quarto, secundum Philosophum tertio Physicorum, idem motus est, qui in agente est actio, et in patiente passio : quemadmodum eadem est via ab Athenis ad Thebas, et econtrario. Sed contingit actionem esse malam, passionemque bonam : sicut mala fuit actio crucifigentium Christum, et optima passio ejus. Et sic idem actus seu motus est bonus et malus.

In contrarium est, quod bonum et malum contraria sunt, et differentiæ oppositæ actus humani. Contraria vero nequeunt simul inesse eidem.

Circa hoc Alexander scribit : Oppositio inter bonum ex genere et malum ex genere est oppositio disparata, quoniam separantur ab invicem secundum rationem seu formam, et subjectum; non autem proprie contraria, quum non sint nata fieri circa idem subjectum, nec sub eodem genere continentur, imo sunt disparata. Quemadmodum autem bonitas et malitia disparata sunt inter se, ita et actiones quibus conveniunt. Nihilo minus bonum et malum possunt eidem accidere actioni. Nam bona actio ex genere potest esse mala ex intentione aut bona : et ita hoc est per respectum ad diversa. Simpliciter autem non potest eadem actio numero esse bona et mala. Hinc aliter se habent bonum et malum circa actionem et circa agentem. Possunt enim eidem numero agenti inesse,

A sed non simul; uni autem et eidem numero actioni nequeunt simul secundum prius et posterius convenire. Cujus ratio est, quod agens numeratur propria numeratione præter malum et bonum quæ ei accidunt; actio vero quum non sit in se stans, sed transiens, numeratur cum conditionibus suis. Unde alia numero est actio bona, et alia numero actio mala. Hæc Alexander, cujus responsio intricata videtur.

Porro Thomas clarius scribens, testatur : Quum unum et ens convertantur, secun-
B dum hoc quod res se habet ad esse, ita se habet ad unitatem. Est autem in re duplex esse considerare, videlicet esse ipsius secundum se, quod est esse ipsius primum et substantiale, et esse superveniens, quod est secundum et accidentale. Idcirco contingit quod aliquid secundum se consideratum, est unum, quod tamen secundum aliquid sibi accidentale, quamdam habet pluralitatem : ut lignum cujus una pars est alba et alia nigra, in se unum est lignum; sed quoad esse coloratum, est quo-
C dammodo plura. Quum ergo actus exteriores participent bonitatem malitiamve moralem tanquam quoddam superveniens, in quantum sunt imperati a voluntate, contingit talem actum esse unum secundum se consideratum, et tamen esse multa prout ad genus moris refertur, secundum quod moraliter bonus aut malus vocatur.

Per quod patet ad primum solutio. Talis etenim actio secundum esse naturæ est una; sed prout diversa intentione ac varia voluntate exercetur, est moraliter alia et
D alia, et bona ac mala. — Circa solutionem autem secundi est duplex opinio. Una, quod suffragia quæ facit quis in mortali exsistens, quantum ad opus operans non sunt meritoria agenti, nec ei pro quo fiunt; si vero consideretur opus operatum, ut sacrificium aut aliquid tale, sunt meritoria ei pro quo fiunt, non operanti. Et sic operatio eadem non est meritoria et non meritoria : quoniam operatio ipsa nullo modo meritoria exstat. Sed quoniam efficacia suffragiorum mensuratur secundum

caritatem ejus pro quo fiunt (nam tantum unicuique valent quantum meruit ut sibi valerent, ut testatur Augustinus); idcirco ab aliis verius dicitur, quod etiam ipsa operatio sine caritate facta, valet ei pro quo fit, virtute caritatis illius, et non operantis. Nec tamen sequitur quod illa operatio bona sit simpliciter, sed quod est bona huic pro quo fit. Simpliciter enim bonum est quod facienti bonum est. Nec est inconveniens quod aliquid simpliciter malum sit, quod tamen alicui bonum est. — Ad tertium respondetur, quod servus agit ut instrumentum domini sui, atque ut motus a domino. Alia autem est actio moventis, et alia moti. Nec enim secundum eumdem motum potest idem esse movens et motum. Sicque alia numero est actio domini, alia servi. — Ad quartum, quod quum actio sit in agente, et passio in patiente, non potest esse idem numero accidens quod est actio, et quod passio, quum idem accidens nequeat esse in diversis subjectis. Unde et Avicenna affirmat, quod non est eadem numero æqualitas in duobus, sed specie tantum. Sed quia eorum differentia non est nisi penes terminos, utpote penes agens et patiens, motusque ab utroque abstrahat termino: hinc motus significatur ut sine differentia ista, propter quod dicitur quod motus est unus. Meritum quoque non consistit in passione ut passio est, sed in operatione patientis, qua passionem voluntarie sustinet propter Deum: quæ operatio alia est ab operatione agentis. — Hæc Thomas in Scripto. Hæc eadem scribit in prima secundæ, quæstione vicesima.

Quibus concordat Petrus, et addit: Duplex est actio, quædam simplex et indivisibilis, ut actio interior, et hæc non potest eadem esse bona et mala; quædam vero successiva atque exterior, et hæc eadem potest esse bona et mala, sed non secundum eamdem partem: quemadmodum eadem superficies secundum unam partem est alba, secundum aliam nigra. Nam sicut hæc actio habet duplex esse,

A videlicet esse naturæ, prout procedit a naturali potentia, ut ambulatio a vi gressiva, et esse moris, prout procedit a voluntate; sic habet duplex esse morale, in quantum inchoatur ex caritate, et continuatur ex vanitate. Hæc Petrus. — Consonant Bonaventura et Richardus.

Verum contra illud dictum Petri de actione interiori simplici et indivisibili, quod eadem numero nequeat esse bona et mala, objicit sic Durandus: Sicut se habet intellectus ad verum et falsum, ita voluntas ad
B bonum et malum. Sed idem actus ipsius intellectus quamvis sit simplex et indivisibilis, attamen successive potest esse verus et falsus: ut dum aliquis credit Socratem sedere, qui veraciter sedet, et in eadem actuali credulitate perseverat Socrate surgente. Ergo idem actus voluntatis simplex et indivisibilis potest successive esse bonus et malus. Nec valet quod dicitur, quod actus non est bonus et malus, quia non habet successionem. Nam idem secundum idem, potest successive opposi-
C ta suscipere, non per sui successionem, sed per successionem oppositorum circa ipsum, dummodo contingat ipsum pluries sumere: sicut corpus secundum eamdem partem potest successive calidum esse et frigidum. Actus autem voluntatis quamvis sit simplex et indivisibilis, potest tamen pluries sumi, quia non solum habet esse per instans temporis, sed pluribus partibus temporis coexsistit: ideo actus voluntatis potest successive esse bonus et malus: ut dum quis bona voluntate vult publice
D celebrare, et ipso perseverante in eodem velle, a superiore ei legitime prohibetur, nihilo minus in eodem velle persistit. — Hæc Durandus. Cujus objecta videntur procedere, nisi Petrus loquatur de actu simplici indivisibili et instantaneo tantum.

Postremo hic quæritur, an bene agens, tantum bene agit ac promeretur quantum intendit.

Ad hoc Alexander respondet brevissime. Petrus vero et Richardus responsionem ejus clarius scribunt, dicendo: Secus est

in bonis et malis, quia ad bonum non sufficit bonitas generis sine bonitate intentionis; ad malum vero sufficit tam malitia generis, quam malitia intentionis. Hinc in malis augmentum mali mensuratur secundum intentionem, quoniam qui intendit multum peccare, multum peccat; sed non diminutio : non enim parum peccat, qui intendit parum peccare. In bonis vero distinguendum est, quoniam quantitas intentionis potest considerari dupliciter : primo, secundum quantitatem affectus ipsius intendentis; secundo, penes quantitatem effectus intenti. Primo modo intentio mensurat opus, quia tam bonum est opus quam bonus est affectus ex quo fit; non autem secundo modo, imo aliquando qui credit facere majus bonum, facit minus, et econverso. Hæc Petrus et Richardus.

# DISTINCTIO XLI

## A. *An omnis intentio vel actio eorum qui carent fide, sit mala.*

QUUMQUE intentio, ut supra dictum est, bonum opus faciat, et fides intentionem dirigat; non immerito quæri potest, utrum omnis intentio omneque illorum opus malum sit qui fidem non habent. Si enim fides intentionem dirigit, et intentio bonum opus facit, ubi non est fides, nec intentio bona, nec opus bonum esse videtur. Quod a quibusdam non irrationabiliter adstruitur, qui dicunt omnes actiones et voluntates hominis sine fide malas esse, quæ fide habita bonæ exsistunt. Unde Apostolus ait : Omne quod non est ex fide, peccatum est. Quod exponens Augustinus ait : Omnis infidelium vita peccatum est, et nihil bonum est sine summo bono; ubi deest agnitio æternæ veritatis, falsa virtus est etiam in optimis moribus. Et Jacobus in Epistola canonica ait : Qui offendit in uno, scilicet in caritate, factus est omnium reus. Qui ergo fidem et caritatem non habet, omnis ejus actio peccatum est, quia ad caritatem non refertur : quod enim ad caritatem non refertur, ut supra meminit Augustinus, non fit quemadmodum fieri oportet, ideoque malum est. Non ergo mandata custodit qui caritate caret, quia sine caritate nullum mandatorum custoditur. Unde Augustinus super Epistolam ad Galatas ait : Custoditionem legis dicit Apostolus non inebriari, non occidere, non mœchari, et alia hujusmodi ad bonos mores pertinentia, quæ sine caritate, fide et spe impleri non possunt. Nullum ergo mandatum implet, nullum bonum opus facit, qui fidem et caritatem non habet. Impossibile est enim, ut ait Apostolus, sine fide aliquid placere Deo. Quæ ergo sine fide fiunt, bona non sunt, quia omne bonum placet Deo.

*Cf.* dist. XL A. — *Rom.* XIV, 23. — Prosp. Sent. c. 106. — *Jacob.* II, 10. — *Cf.* dist. XXXVIII A. — Aug. in Galat. n. 62. — *Hebr.* XI, 6.

## B. *Quæ præmissæ sententiæ objiciuntur ex verbis Augustini.*

His autem objicitur quod supra dixit Augustinus, scilicet quod in servili timore, etsi bonum fiat, non tamen bene : nemo enim invitus bene facit, etiam si bonum

Aug. Confess. lib. I, n. 19.

est quod facit. Hic enim dicit bonum fieri, sed non bene, ab illo qui caritatem non habet : qui enim serviliter timet, caritate vacuus est; de quo tamen hic dicit quia Ps. LXXXIII, 4. Aug. in ps. 83, n. 7. bonum facit, sed non bene. Qui etiam super illum locum Psalmi, Turtur invenit sibi nidum ubi reponat pullos suos, dicit quod Judæi, hæretici et pagani opera bona faciunt, quia vestiunt nudos et pascunt pauperes, et hujusmodi, sed non in nido Ecclesiæ, id est in fide, et ideo conculcantur pulli eorum. — Quibus illi respondent, dicentes bona opera appellari hujusmodi quæ sine caritate fiunt, non quia bona sint quando sic fiunt, quod evidenter supra Augustinus docuit, sed quia bona essent si aliter fierent; quæ etiam in suo genere sunt bona, sed ex affectu fiunt mala.

### C. *Aliorum sententia de præmissa quæstione qua quærebatur, si omnis actio eorum mala est qui fidem non habent.*

Alii vero, qui trifariam distinctionem actuum faciunt, opera cuncta quæ ad naturæ subsidium fiunt, semper bona esse adstruunt. Sed quod Augustinus mala esse dicit si malas habeant causas, non ita accipiendum est quasi ipsa mala sint, sed quia peccant et mali sunt qui ea malo fine agunt. Item et illud aliud, scilicet, Id. in ps. 31 enarrat. 2, n. 4. Bonum opus intentio facit, et intentionem fides dirigit, determinant, dicentes ibi bonum vocatum quod remunerabile est ad vitam : non quia illud sit solum bonum opus, imo etiam alia plura, licet non ea ratione qua illud, sint bona. Bonum enim multipliciter accipitur, scilicet pro utili, pro remunerabili, pro signo boni, pro specie boni, pro licito, et aliis forte modis. Solaque illa intentio remunerabilis est ad vitam, quam fides dirigit, sed non illa sola bona est, ut aiunt. Nam si quis Judæus vel malus Christianus necessitatem proximi relevaverit naturali pietate ductus, bonum fecit, et bona fuit voluntas qua illud fecit.

### D. *Hic ponit quædam Augustini capitula, quæ retractavit non quasi prave dicta, sed quo sensu dixerit insinuans.*

Post hæc investigari oportet, qualiter intelligendum sit quod Augustinus ait in Id. de Vera relig. n. 27; Retract. lib. I, c. 13, n. 5. libro de Vera religione : Usque adeo, inquit, peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. Hujus dicti rationem Augustinus aperiens, in libro Retractationum dicit : Potest videri falsa hæc definitio; sed si diligenter discutiatur, invenitur esse verissima. Peccatum quippe illud cogitandum est quod tantummodo peccatum est, non quod est etiam pœna peccati, scilicet peccatum primi hominis, quod fuit peccatum et causa peccati, sed non pœna; quamvis et illa quæ *non voluntaria* peccata non immerito dicuntur, quia vel a nescientibus vel a coactis perpetrantur, non omni modo possunt sine voluntate committi : quoniam et ille qui peccat ignorans, voluntate utique facit quod quum faciendum non sit, putat esse faciendum; et ille qui concupiscente adversus spiritum carne, non

ea quæ vult facit, concupiscit quidem nolens, et ideo non facit quod vult; sed si vincitur, concupiscentiæ consentit volens, et in eo non facit nisi quod vult; et illud quod in parvulis est originale peccatum (quum adhuc non utantur voluntatis libero arbitrio), non absurde vocatur voluntarium, quia ex primi hominis voluntate mala contractum est. Non itaque falsum est quod dixi : Usque adeo peccatum voluntarium est, etc. — Ecce qualiter accipiendum sit illud, scilicet vel de primo peccato hominis, vel de omnibus generaliter peccatis mortiferis : quorum licet quædam dicantur non voluntaria, quæ scilicet per ignorantiam vel per infirmitatem fiunt, eadem tamen ratione ea possunt dici voluntaria, quia sine voluntate non committuntur.

### E. *Quod nunquam nisi in voluntate peccatum est.*

Illius etiam intelligentia perquirenda est quod in libro de Duabus animabus edidit, inquiens : Nusquam nisi in voluntate peccatum est. Quod etiam in libro Retractationum plane determinat, dicens : Potest putari ista falsa esse sententia qua diximus, nusquam nisi in voluntate esse peccatum, quum Apostolus dicat, Quod nolo, hoc facio, etc. Sed peccatum quod nusquam est nisi in voluntate, illud præcipue intelligendum est quod justa damnatio consecuta est, id est primum hominis peccatum. In eodem quoque libro de Duabus animabus aliud tradidit consideratione dignum. Ait enim : Non nisi voluntate peccatur. Ipsamque voluntatem definit, dicens : Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum. Hujus dicti causam aperiens et intelligentiam pandens, in libro Retractationum ait : Hoc propterea dictum est, ut hac definitione volens a nolente discerneretur, et sic ad illos referretur intentio qui in paradiso fecerunt originem mali, nullo cogente peccando, id est libera voluntate, quia et scientes contra præceptum fecerunt; et ille tentator suasit ut hoc fieret, non coegit. Nam qui nesciens peccavit, non incongruenter nolens peccasse dici potest; quamvis et ipse quidem nesciens fecit, volens tamen fecit. Ita nec tale peccatum sine voluntate esse potuit, sed voluntas facti ibi fuit, non peccati voluntas; quod tamen factum fuit peccatum : hoc enim factum est quod fieri non debuit. Quisquis autem sciens peccat, si potest cogenti ad peccatum sine peccato resistere, nec tamen facit, utique volens peccat : quia qui potest resistere, non cogitur cedere. Quapropter peccatum sine voluntate esse non posse, verissimum est. Ex his liquet, qualiter superiora accipienda sint.

Aug. de Duab. animab. n. 12; Retract. lib. I, c. 15, n. 2.

Rom. VII, 16.

Aug. de Duab. animab. n. 14; Retract. lib. I, c. 15, n. 3.

### F. *Quod mala voluntas est voluntarium peccatum.*

Si autem omne peccatum mortale voluntarium est, quum voluntas mala peccatum sit mortale, constat ipsam esse voluntarium peccatum. Quid enim, ut ait Augustinus, tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est ? Voluntas itaque mala recte voluntarium dicitur peccatum, quia in voluntate consistit. Voluntas quippe, ut

Aug. de Lib. arbit. lib. I, n. 26.

Aug. de Lib. arbit. lib. III, n. 49; Retract. lib. I, c. 9, n. 4. ait Augustinus in eodem, est prima causa peccandi, aut nullum peccatum est prima causa peccandi, nec est cui recte imputetur peccatum nisi peccanti. Non ergo est cui recte imputetur nisi voluntati. — Hoc autem de peccato actuali et mortali intelligendum est. Neque his verbis aliud voluit ostendere Augustinus, ut ipse ait in Retractationibus, nisi quia voluntas est qua peccatur et qua recte vivitur.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS QUADRAGESIMÆ PRIMÆ

DECLARATO qualiter actiones exteriores et interiores a fine, ab intentione, a voluntate, ab objecto bonitatem et malitiam sortiuntur; hic ex præhabitis aliquas inserit quæstiones, ut patet in littera. Prima est, utrum omnis intentio omnisque operatio infidelium sit peccatum. Et super hoc arguit ad partem utramque, atque diversas tangit opiniones. Secundo inquirit, quomodo omne peccatum sit voluntarium. Tertio, an sola voluntate peccetur, vel in sola voluntate peccatum consistat.

## QUÆSTIO PRIMA

HIC quæritur primo, **An fides sit ita necessaria intentionis directrix, quod omnis infidelium actio sit indirecta, inordinata, et aliquo modo culpabilis.**

Et videtur primo, quod fides non habeat intentionem dirigere. Primo, quia hoc spectat ad legem divinam; item ad prudentiam, quæ vocatur virtutum auriga. — In contrarium est, quod fides est oculus cordis et lumen mentis, ostendens homini ultimum finem, et dirigens in eumdem. Rursus, ultimus finis hominis est supernaturalis, quem oportet per fidem cognoscere, et juxta fidei directionem in illum procedere.

Præterea, quod omnis actus infidelium sit peccatum, apparet primo ex eo quod *Rom.* XIV, 23. ait Apostolus, Omne quod non est ex fi- A de, peccatum est; et denuo ex hoc quod asserit Glossa, Omnis infidelium vita peccatum est. — Secundo, quoniam verisimile est quod infideles omne bonum ex genere quod agunt, in suæ infidelitatis referant finem actu vel habitu, et omne tale culpabile est. — Tertio, omne bonum placet Deo; sed infideles nihil Deo placitum operantur. Nil etenim Deo acceptum efficiunt, sicut nec hi qui in mortali sunt vitio, quum careant caritate et gratia.

In contrarium est, quod multi gentilium B leguntur fuisse naturalibus et acquisitis virtutibus decorati. Imo secundum Aristotelem, quidam eorum fuerunt viri heroici; secundum Platonem vero et Macrobium et Plotinum, viri purgati animi. Insuper Decalogus legis ad naturalem pertinet legem, estque de naturalis dictamine rationis. Ergo si infidelis faciat talium opera præceptorum, ex naturali ratione et pietate ac æquitate Deum amando, laudando, parentesque honorando, non peccat in talibus: imo per opera misericordiæ quidam gen- C tilium ad Dei gratiam sunt perducti, ut patet de S. Eustachio.

Ad hoc Bonaventura respondet: Infideles non peccant in omni sua actione. Nempe dum eorum actio nec fidei nec moribus bonis repugnat, nullum est peccatum. Et si objiciatur quod ait Salvator, Non potest *Matth.* VII, 18. arbor mala fructus bonos facere; et quod ait auctoritas, Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus: dicendum, quod arbor mala, in quantum talis, non potest fructus D facere bonos. Virtus quoque sine veritatis notitia non est vera virtus perfecta, nec potest salvare; non tamen est falsa in se ipsa, nec vitium. Sicut et tota infidelium vita fertur peccatum, non quod unaquæ-

que eorum actio demeritoria culpabilis- A
que exsistat, sed quia vita eorum non est sine peccato, nec per eam queunt liberari a culpa. Hæc Bonaventura. — Eadem Alexander.

At vero Thomas, declarans qualiter fidei sit intentionem dirigere : Rectum est, inquit, cujus medium non exit ab extremis. Actus autem inter duo extrema est medium, utpote inter agentem et finem intentum : hinc in opere vel in intentione rectum vocatur, secundum quod opus ab agente egrediens, non prætergreditur or- B
dinem debiti finis. Idcirco illius exstat dirigere, cujus est in finem ordinare. Ordinare autem in finem contingit dupliciter. Primo, ostendendo finem, quod spectat ad rationem. Secundo, inclinando in finem, quod pertinet ad voluntatem : quoniam amor in quo actus voluntatis consistit, est quasi animæ pondus, secundum Augustinum. Perfecte vero finem ostendere, non competit rationi nisi secundum quod per habitum est perfecta; similiter nec voluntati. Finis quoque humanorum C
actuum est duplex, videlicet proprius et proximus, et item communis et ultimus, qui est duplex. Unus facultatem naturæ excedens, qui est æterna felicitas patriæ, in quem finem ostendendo dirigit fides, et inclinando caritas. Quumque ad hunc finem, tanquam ad summum ac ultimum, alii fines sint ordinandi, ideo fides et caritas dicuntur universaliter dirigere intentionem in omnibus. In finem autem proportionatum facultati naturæ dirigit ratio ostensive, habitu sapientiæ acquisi- D
tæ et naturalis perfecta, cujus sapientiæ actus est contemplativa felicitas, ut dicitur decimo Ethicorum, aut perfecta habitu prudentiæ, cujus est civilis felicitas; inclinando vero virtus appetitiva, secundum quod est perfecta habitibus virtutum moralium. Sicque diversa diversimode in ultimum dirigunt finem. Directio quoque fidei præcedit directionem legis atque justitiæ. Lex etenim docet actum, et justitia inclinat ad ipsum; ostensio autem finis, quæ est ex fide, actus illos præcedit.

Insuper, sicut in naturalibus una perfectio superadditur alteri, sic ut quædam res habeat unam illarum, quædam duas, sicque deinceps : sic in moralibus contingit considerare unam perfectionem alteri superadditam, ex quarum qualibet actus dicitur bonus; et si aliqua illarum desit perfectionum, deerit bonitas quæ est secundum illam perfectionem. Verbi gratia, omnis actus in quantum actus, habet quamdam bonitatem essentialem, in quantum omne ens est bonum; sed in aliquibus actibus superadditur bonitas ex proportione actus ad debitum objectum, et secundum hoc dicitur actus bonus ex genere; ulterius vero, ex commensuratione debitarum circumstantiarum dicitur bonus ex circumstantia, et ita deinceps, quousque perveniatur ad ultimam bonitatem cujus humanus actus est susceptivus, quæ est ex ordine in ultimum finem per habitum gratiæ vel caritatis. Hinc actus illorum qui gratiam et caritatem non habent, hoc modo nequeunt esse boni : et hæc est bonitas secundum quam actus meritorius appellatur. Remanet tamen bonitas alia, puta virtutis politicæ, vel ex circumstantia, vel ex genere. Subtracto namque posteriori, nihilo minus remanet prius, ut in libro de Causis habetur. Hinc non oportet quod omnis actus infidelium malus sit, sed quod sit deficientis imperfectæque bonitatis. Omnis vero actus quem ex infidelitate exercent, vel ad finem suæ perfidiæ referunt, est iniquus. Actus vero quos faciunt ex acquisita virtute aut naturali pietate, in tantum complacent Deo, in quantum de bonitate participant. Non autem simpliciter placent Deo, quasi remunerabiles præmio sempiterno. Postremo, infideles non semper ex infidelitatis suæ errore finem sibi præstituunt, sed interdum ex vero et recto rationis judicio : ideo non semper præfigunt sibi finem erroneum. — Hæc Thomas in Scripto. Consonat Petrus.

Porro Richardus refert quorumdam opiniones : unam dicentium, quod omnis operatio infidelium non baptizatorum est peccatum, quum ipsis non sit remissum originalis justitiæ debitum, quod remissum est baptizatis. Ideo illi manent ad originalis justitiæ rectitudinem obligati, nec ullus actus eorum habet rectitudinem per relationem ad ultimum finem. Verum ista opinio est nimis dura, quia ad finem naturalem et proximum potest actus eorum esse congruenter relatus; qui finis ultra ordinabilis est in ultimum finem, quamvis actu non ordinetur, nec in se ipso est curvus. — Hinc alii opinati sunt, quod omnes inordinati motus et actus infidelium non baptizatorum sunt peccata mortalia, quoniam ad originalem tenentur justitiam, a qua hujusmodi actus motusque discrepant. Infidelium vero baptizatorum, puta hæreticorum, non omnis motus inordinatus est peccatum mortale, quoniam ad originalem justitiam non tenentur. — Tertia positio est penitus concordans cum ea quæ modo est recitata, hoc excepto quod non concedit in infidelibus non baptizatis omnes inordinatos motus sensualitatis peccata esse mortalia, nisi insurgant per deliberativæ voluntatis omissionem vel commissionem : quæ et verior reputatur. Nihil enim est in homine mortale peccatum, sine deliberativæ voluntatis omissione aut commissione. Hæc Richardus.

Amplius quærit Richardus, utrum ad meritum sufficiat intentio secundum habitum. Respondet : Intentio secundum habitum tripliciter potest intelligi. Primo, quod consistit in solo habitu, tum quoad operationis inchoationem, tum quoad ejus continuationem usque in finem. Sicque non credo quod ob talem intentionem habitualem operatio sit meritoria : sic namque intentio non est illius operationis principium. Secundo, quod intentio sit actualis respectu principii operationis, non tamen respectu totius continuationis ejus usque in finem. Et sic aliqui di-
A cunt, quod tota operatio meritoria est virtute actualis intentionis, per quam fuit incepta. Tertio, quod sit in actu respectu principii operationis explicite, ita quod explicite intendit actionem inchoare et consummare; tamen respectu totius continuationis operationis, non manet in actu explicito, sed implicito : quemadmodum quis volendo quidquid est ad finem actualiter, tamen implicite vult ipsum finem. Et sic aliqui dicunt, necessarium esse ad hoc quod tota operatio sit me-
B ritoria, quod tota intentio sit in actu explicito per totam operationem, a principio ejus usque in finem. Hæc Richardus. — Media vero via videtur de mente sancti Doctoris.

De hoc scribit Durandus : Quæritur, qualis intentio in Deum directa per fidem, sufficiat ad meritorium actum. Credo quod non sufficiat habitualis, quia habitibus non meremur, sed actibus : ideo requiritur actualis intentio, non quidem actu manens per totum processum et in singulis par-
C tibus ejus, sed virtute : quod fit dum opus inchoatur intentione in Deum directa, et proceditur in opere sic inchoato, intentione in contrarium non mutata. Hæc Durandus.

Verumtamen probabiliter æstimatur, quod sive in principio sive in prosecutione actionis adsit intentio ex caritate, actio meritoria redditur, et totum a parte vigoratur et vivificatur. Imo si ex humana fragilitate sine attentione inchoetur, et in processu mens inattentionem et negligentiam
D suam advertens, de eisdem intime doleat, et cum advertentia prosequatur, totum fit meritorium. Imo si fervide et attente continuet, potest actio magis meritoria esse quam si in principio ejus mediocris et minus fervida fuisset attentio. Nihilo minus, ceteris paribus, specialiter expedit ut in principio actualiter attendatur, quum virtus principii in sequentibus maneat. Sed et specialiter satagendum est ut et fervide ac attente finiatur, quum et a fine denominatio assumatur.

## QUÆSTIO II

INsuper quæritur, **An omne peccatum sit voluntarium.**

Videtur quod non. Primo, quoniam originale peccatum in posteris non est voluntarium. — Secundo, quoniam primi motus sæpe sunt involuntarii et penitus improvisi, et tamen venialia sunt peccata. — Tertio, omne voluntarium est aliquo modo cognitum; sed multa peccata per ignorantiam fiunt : ergo illa voluntaria non sunt. — Quarto, malum (ut divinus
De Divin. nom. c. IV. Dionysius contestatur) est præter voluntatem, non ergo voluntarium. Philosophus quoque tertio loquitur Ethicorum : Dum quis habitualiter malus effectus est, non est in ipso malum vel non malum esse. Talis ergo necessario malus est.

In oppositum sunt verba Augustini frequenter præhabita.

De hac quæstione dictum est supra, ubi discussum est, an originale peccatum voluntarium sit dicendum. Ad quod ex Ale-
*Cf.* p 383 A' et s. xandro et aliis est responsum.

Thomas quoque respondens hic : Peccatum (inquit) proprie sumptum, locum non habet nisi in habentibus actuum suorum dominium, quibus solis malum culpæ imputatur in vituperium et tormentum, et bonum virtutis in laudem et præmium. Dicitur autem malum esse præter voluntatem, quia per se et sub ratione mali non appetitur neque intenditur. — Qualiter au-
p. 286 B'. tem primi motus sint peccata, expressum est supra : qui et aliquo modo voluntarii perhibentur, quia voluntas et ratio poterant per præventionem eos particulariter impedire. — Peccatum vero originale, per se loquendo, est peccatum naturæ, non personæ nisi mediante natura : ideo voluntarium est voluntate naturæ, non voluntate personæ cujuslibet in qua est, sed Adæ tantum, qui naturam infecit. — Ad auctoritatem demum Philosophi responde-
A tur, quod sicut habitus virtutis politicæ non acquiritur subito, quoniam una dies non facit ver, ita nec repente corrumpitur. Hinc in habitualiter vitioso non est habitum ipsum mox exstinguere; attamen potest actum pravum reprimere. Hæc Thomas in Scripto.

Hinc Petrus : Duplex (ait) in nobis defectus est, secundum Augustinum in libro de Libero arbitrio. Quidam involuntarius, ut corporalis infirmitas; et hic defectus provocat ad compassionem magis quam
B ad vindictam, quum non exsistat culpabilis. Alius est defectus voluntarius, quem vitare potuit homo, sed noluit : ideo ultionem meretur. Omne ergo peccatum voluntarium est. Sed hoc dupliciter accidit. Primo, a voluntate, ut a causa prima remota; sicque peccatum originale in posteris voluntarium nuncupatur. Secundo, ut a causa proxima; et sic peccatum actuale voluntarium fertur. Quod rursus contingit dupliciter. Nam quoddam est voluntarium in universali et particulari, ut mortale;
C quoddam in particulari, non in universali, ut veniale. Hæc Petrus.

Eamdem solutionem ponit Richardus prolixius, partimque clarius. Veniale quippe peccatum dicitur esse voluntarium in particulari, quoniam quolibet veniali assignato, verum est quod voluntas potuit illud vitare, non tamen omnia in communi : imo dum circa unum vitandum intenta est, incidit in aliud.

Postremo Bonaventura hæc solvit : Novem sunt, dicens, gradus voluntarii, se-
D cundum quos peccata dicuntur voluntarie fieri magis aut minus. Primus et principalis gradus est, dum voluntas inique se habet ex se sola, nullo instigante exterius, neque interius inclinante; sicque peccatum primi apostatæ, puta Luciferi, voluntarium fuit. Secundo voluntarium dicitur, quod est a voluntate aliquo exterius suggerente, sed nullo interius inclinante; sicque voluntarium fuit Adæ peccatum. Tertio, quod est a voluntate aliquo exterius atque interius inclinante; et ita voluntaria sunt

peccata mortalia quæ fiunt a posteris ex A deliberatione et intentione eorum. Quarto, quod est a voluntate non directe movente ad illud, movente tamen ad incompossibile : ut est peccatum omissionis quo quis omittit ad Matutinas surgere, quia inebriavit se sponte. Quinto, quia est a voluntate non ad illud directe movente nec appetente, sed aliud refugiente : ut dum quis peccat mortis timore. Sexto, quia est a voluntate non plene quod agit cognoscente : ut peccatum ex ignorantia, in quo cognoscitur quod agitur, quamvis ignore- B tur esse peccatum. Septimo, quia consequitur ad aliquid quod voluntarie factum est ab eodem a quo fit illud; sicque peccata sequentia ebrietatem quam quis scienter incidit, dicuntur aliquo modo voluntaria. Octavo, quia est ab aliquo prohibere potente nec prohibente; et sic primi motus dicuntur culpabiles. Nono, quoniam introductum est a voluntate aliena, sicut a prima causa : ut peccatum originale. Hæc Bonaventura.

Præterea quæritur hic, an in sola voluntate sit peccatum subjective. Ad quod responsum est supra. (dist. xxiv, q. 6; xxxix, q. 2.)

Quidam etiam quærunt, an sola voluntas punitur. Ad quod Bonaventura respondet : Pœna nominat duo, videlicet nocumentum personæ *, et instrumentum divinæ justitiæ : primum ut materiale, secundum tanquam formale. Ideo pœna est ultio et passio. Quum ergo pœna comparatur ad aliquid, hoc est vel ut ultio, vel ut passio. Si ut ultio, sic proprie comparatur ad vo- D luntatem : Deus namque non ulciscitur se de manu vel de pede, aut de aliqua potentia sensitiva, sed de voluntate deliberativa, de qua se ulciscitur Deus non solum affligendo ipsam in se, sed item in membris et viribus per quæ peccavit. Si vero comparetur pœna ad aliquid ut passio, sic dicendum, quod quum non quæcumque passio pœna sit secundum completam rationem pœnæ, sed passio lædens, passio affligens, passio displicens; sic pœna proprie sumpta, quæ scilicet facit hominem miserum, respicit voluntatem. Nemo enim, secundum Augustinum, miser est quoniam patitur, sed quia contra voluntatem suam sic patitur. Si autem sumatur pœna secundum rationem suam semiplenam, videlicet pro pœna lædente et affligente in eo in quo non est nata esse secundum primam suæ naturæ institutionem; sic non pertinet solum ad voluntatem, sed etiam ad animæ vires et omnia corporis membra. Non tamen spectat ad ea sine voluntate, quia in nullo est proprie pœna, nisi in quo est rationalis voluntas. Quamvis enim bruta affligantur, non tamen puniun- C tur. Hæc Bonaventura.

(* naturæ)

Petrus vero et Richardus respondent : In pœna sunt duo, unum quasi materiale, videlicet damnum seu passio; alterum quasi formale, videlicet sensus seu perceptio aut displicentia illius. Quoad primum, pœna est in omnibus membris corporis ac viribus animæ; quoad secundum, est præsertim in voluntate. Hæc illi. — Verumtamen sensus seu perceptio pœnæ seu doloris, est etiam in membris corporis, atque in potentiis sensitivis, tam cognitivis quam appetitivis : quod in tractatu de Gaudio spirituali et pace interna clare ostendi, quamvis quidam aliter opinentur.

# DISTINCTIO XLII

## A. *An voluntas et actio mala in eodem homine et circa eamdem rem, sint unum peccatum, an plura.*

QUUM autem voluntas mala et operatio sint peccatum, quæri solet, utrum in eodem homine et circa eamdem rem hæc duo unum sint peccatum, vel diversa: ut si quis voluntate furatur, voluntatem habuit malam, quæ peccatum est, et actum malum, qui item peccatum est. Hæc autem duo diversa sunt, scilicet voluntas et actio; sed numquid diversa sunt peccata, an unum? Quidam dicunt unum esse peccatum; alii vero dicunt diversa esse peccata : quia quum constet hæc duo esse diversa, aut diversa duo peccata esse dicuntur, aut duo diversa, non peccata. Quibus alii respondent, hæc duo diversa esse, non peccata. Non enim plura peccata sunt, sed peccatum unum : quia una prævaricatio vel inobedientia in utroque admittitur, sive quando vult, sive quando agit; et unus est ibi contemptus, sed minor, quum in voluntate solum peccatum continetur, major vero, quum voluntati etiam operatio additur; et ideo majus fit peccatum, sed non plura, quum voluntas operi mancipatur.

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 15.

## B. *Alia contra eosdem oppositio.*

Sed adhuc eisdem objicitur : Si unum tantum illa duo peccatum sunt, quum quis voluntate mali prius concepta, deinde opus patraverit, non pro aliquo reus est nisi pro quo ante opus reus erat, quum adhuc in sola voluntate peccatum consistebat. Nullus enim reus est æternæ mortis nisi pro peccato; sed peccatum aliud non est admissum actione, quam prius admissum erat voluntate. Non ergo pro aliquo alio iste fit damnabilis actu peccando, quam ante fuerat, quum sola voluntate delinquebat. Ad hoc etiam et illi respondent, dicentes propter peccatum quidem tantum illum furem reum constitui; et quamvis ejus voluntas et actio unum sint peccatum, pro alio tamen reus factus est actu peccando, quam prius erat sola voluntate delinquendo : quia pro actu, qui est aliud quam voluntas, licet non aliud peccatum.

## C. *Alia adversus eosdem objectio.*

Item et adhuc quæstioni instant, dicentes hæc duo ideo diversa esse peccata, quia diversorum legis mandatorum prævaricationes sunt. Alio enim mandato legis prohibetur actio furti, scilicet : Non furaberis; alio furandi voluntas, scilicet : Non concupisces rem proximi tui. Quum autem hæc duo diversa mandata sint, quibus illa duo prohibentur, patet illa duo diversas esse prævaricationes, diversa igitur

*Exod.* xx, 15, 17.

peccata. Ad quod etiam illi dicunt, diversa quidem esse mandata quibus illa duo distinctim prohibentur, ut Augustinus docet super Exodum; verumtamen in illis non observatis una tantum prævaricatio incurritur, unumque contrahitur peccatum, licet duo diversa illis prohibeantur : sicut econverso duo sunt mandata caritatis, quibus duo præcipiuntur diligi, una tamen in eis nobis commendatur caritas.

Aug. Quæst. in Heptateuch. lib. II, c. 71.

D. *Si peccatum ab aliquo admissum, in eo sit quousque pœniteat.*

Præterea quæri solet, quum ab aliquo, peccato voluntate perpetrato, voluntas id agendi et actio transierit, nondum tamen vera habita pœnitentia, utrum illud peccatum, usquequo pœniteat, sit in eo. Quod non esse videtur, quia voluntas illa quæ prius fuit, non est, neque actio : quia non vult illud vel agit, quod ante voluit et egit. Sed non est ignorandum, peccatum duobus modis dici esse in aliquo et transire, scilicet actu et reatu. Actu est in aliquo, dum ipsum quod peccatum est, ut actio vel voluntas, in peccante est; reatu vero, quum pro eo, sive transierit sive adsit, mens hominis polluta est et corrupta, totusque homo suppliciis obligatur perpetuis. Nec unquam est in aliquo peccatum actu, præter originale, quin sit etiam reatu; sed est reatu interdum, postquam transit actu.

Id. de Nuptiis et concup. lib. I, n. 29.

E. *Quibus modis dicitur in Scriptura reatus.*

Reatus in Scriptura multipliciter accipitur, scilicet : pro culpa, pro pœna, pro obligatione pœnæ temporalis vel æternæ. Si enim mortale est, obligat nos pœnæ æternæ; si veniale, obligat nos pœnæ temporali. Duo enim sunt genera peccatorum, mortalium scilicet et venialium. Mortale est, per quod homo mortem æternam meretur : crimen enim, ut ait Augustinus, est quod est dignum accusatione et damnatione. Veniale autem, quod hominem usque in reatum perpetuæ mortis non gravat; verumtamen pœnam meretur, sed facile indulgetur.

Id. in Joann. tract. 41, n. 9.

F. *De modis peccatorum, qui multipliciter assignantur.*

Modi autem peccatorum varias in Scriptura habent distinctiones, in qua dicitur peccatum duobus modis committi, scilicet cupiditate et timore, ut Augustinus tradit super illum locum Psalmi : Incensa igni et suffossa. His enim duobus modis dicit omnia peccata mortalia includi. Et incensa ea dicit quæ ex cupiditate male incendente oriuntur; suffossa vero, quæ ex timore male humiliante proveniunt : quod est, quando quis cupit non cupienda, vel timet non timenda. Alibi vero dicitur peccatum fieri tribus modis, scilicet cogitatu, verbo et opere. Unde Hieronymus super Ezechielem : Tria generalia delicta sunt quibus humanum subjacet genus : aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus. His aliquando etiam additur

*Ps.* LXXIX, 17.
Aug. in ps. 79, n. 13.
Hier. in Ezech. XLIII, 23.

quartus modus, scilicet consuetudinis, quod in quatriduano Lazaro significatum est. *Joann.* XI, 39.
Dicitur quoque homo peccare in Deum, in se, et in proximum. In Deum, quum de Deo male sentit, ut hæreticus, vel quæ Dei sunt usurpare præsumit, indigne participando sacramentis, vel quando nomen Dei pejerando contemptibile facit. In proximum peccat, quum proximum injuste lædit; in se vero, quum sibi et non alii nocet. Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 16.

G. *Quomodo differant delictum et peccatum.*

Variam quoque appellationem habet : dicitur enim peccatum etiam delictum. Et delictum fortasse est, ut ait Augustinus in Quæstionibus Levitici, declinare a bono; peccatum est facere malum. Aliud est enim declinare a bono, aliud est facere malum. Peccatum ergo est perpetratio mali, delictum desertio boni : quod et ipsum ostendit nomen. Quid enim aliud sonat delictum nisi derelictum? Et qui delinquit, quid derelinquit nisi bonum? Vel delictum est quod ignoranter fit, peccatum quod scienter committitur. Indifferenter tamen et peccatum nomine delicti, et delictum nomine peccati appellatur. Aug. Quæst. in Heptateuch. lib. III, c. 20. Hugo, ubi supra.

H. *De septem principalibus vitiis.*

Præterea sciendum est septem esse vitia capitalia vel principalia, ut Gregorius super Exodum ait, scilicet : inanem gloriam, iram, invidiam, acediam vel tristitiam, avaritiam, gastrimargiam, luxuriam, quæ ut ait Joannes Chrysostomus, significata sunt in septem populis qui terram promissionis Israeli promissam tenebant. De his quasi septem fontibus cunctæ animarum mortiferæ corruptelæ emanant. Et dicuntur hæc capitalia, quia ex eis oriuntur omnia mala. Nullum enim peccatum vel malum est, quod non ab aliquo horum originem trahat. Gregor. Moral. lib. XXXI, n. 87. Cassian. Collat. V, 16.

I. *De superbia, quæ est radix omnis mali.*

Ex superbia tamen omnia mala oriuntur, et hæc et alia : quia ut ait Gregorius, radix cuncti mali est superbia; de qua dicitur : Initium omnis peccati est superbia, quæ est amor propriæ excellentiæ. Cujus quatuor sunt species, ut Gregorius ait. Prima est, quum bonum quod habet quis sibi attribuit. Secunda, quum credit a Deo esse datum, sed tamen pro suis meritis. Tertia, quum se jactat habere quod non habet. Quarta, quum ceteris despectis, singulariter vult videri. Merito ergo radix omnis mali dicitur superbia. Huic autem videtur obviare quod Apostolus ait : Radix omnium malorum est cupiditas; quia si radix omnium malorum est cupiditas, ergo superbiæ. Quomodo ergo superbia radix est et initium omnis peccati? Gregor. Moral. lib. XXXI, n. 87; lib. XXIII, n. 13. *Eccli.* X, 15. I *Tim.* VI, 10.

### K. *Quo sensu utrumque radix dicatur omnium malorum, scilicet et superbia et cupiditas.*

Hugo, Summa Sent. tract. III, c. 16. Sed utrumque recte dictum esse intelligitur, si genera peccatorum singulorum, non singula generum utraque locutione includi intelligantur. Nullum quippe genus peccati est quod interdum ex superbia non proveniat; nullum etiam, quod ex cupiditate aliquando non descendat. Sunt enim nonnulli hominum qui ex cupiditate fiunt superbi, et aliqui ex superbia fiunt cupidi. Est enim, ut ait Augustinus, homo (Aug. de Genesi ad litt. lib. XI, n. 19.) qui non esset amator pecuniæ, nisi per hoc putaret se excellentiorem esse : ideoque ut excellat, divitias cupit. Tali homini ex superbia oboritur cupiditas. Et est aliquis qui non amaret excellere, nisi putaret per hoc divitias majores habere : ideo ergo excellere laborat, quia divitias habere amat. Huic innascitur superbia, id est amor excellentiæ, ex cupiditate. Patet ergo, quod ex superbia aliquando cupiditas, et ex cupiditate aliquando superbia oritur : et ideo de utraque recte dicitur, quod sit radix omnis mali.

## SUMMA

## DISTINCTIONIS QUADRAGESIMÆ SECUNDÆ

HIC circa præhabita duas movet quæstiones Magister. Prima est, an actus interior vitiosus et actus exterior malus ex ipso procedens, sint duo peccata, an unum dumtaxat. Secunda est, an peccatum pertransiens actu, perseveret reatu. Horum quoque occasione tangit de peccato mortali ac veniali.

## QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **An actus interior vitiosus et operatio seu locutio prava ex ipso procedens, sint duo ac distincta peccata.**

Videtur quod sic, quoniam quodlibet eorum per se sumptum, est unum peccatum : ergo simul sunt duo peccata. — Secundo, actus interior est actus in se vitiosus, loquendo de actu prohibito, similiter actus exterior, et distinguuntur ab invicem realiter sicut causa et effectus : A ergo sunt duo actus vitiosi, ergo et duo peccata. — Tertio, actus interior frequenter prior est tempore actu exteriori; differunt quoque subjecto : non ergo sunt idem malum. — Quarto, diversis prohibentur præceptis, quum dicitur : Non concupisces rem proximi tui; et, Non furaberis. (*Exod.* XX, 17, 15.)

In oppositum est, quod eadem pœnitentia injungitur pro utroque, et eadem pœna debetur utrique.

Ad hoc Alexander respondet : Peccatum B duas habet rationes. Est enim peccatum, actus incidens ex boni defectu; et rursus, peccatum est voluntarium malum. Itaque secundum primam definitionem, sunt duplex peccatum, quoniam est defectus duplicis boni; utrobique quoque est actus, sed unus interior, alter exterior. Bonitas enim actus exigit quod sit in materia debita et debitis circumstantiis ; quumque ita non ordinatur, est ibi defectus boni : ut si vir misceatur cum aliena. Voluntas etiam deficit ibi per aversionem a summo C bono.

Juxta aliam definitionem respondeo, quod sunt unum peccatum, quia in illa definitione attenditur radix peccati, quæ est voluntas; tuncque intelligendum est de vo-

luntate, id est voluntatis intentione seu actione, quæ tempore non præcedit opus ex ea progrediens. Nempe de voluntate quæ prior est tempore, constat quod aliud sit peccatum. — Hæc Alexander.

Qui insuper quærit : Si puniatur peccator pro mala intentione et pro actu pravo sequente, quæ est pœna correspondens utrique? Quum enim sit alterum peccatum intentionis, et alterum actus, pœna differens eis debet correspondere. Dicendum, quod quædam est pœna vermis, et illa potest esse duplex, utpote pro voluntate perversa, et pro opere pravo exorto. Pœna vero gehennalis afflictionis debetur utrique, aut una pœna communis indistincta illis debetur. Nam sive quis peccet actu exteriori, sive non, nihilo minus corpore et anima punietur in inferno, si in interiori peccato decedat.

Iterum quæritur : Iste intendit adulterari, et simplicem fornicationem committit; alter intendit simpliciter fornicari, et adulteratur : quis eorum gravius peccat? Dicendum, quod habent se sicut excedentia et excessa. Ubi namque deterior est intentio, est quantum ad radicem peccati gravior culpa; ubi vero pejor est actus, deterius est peccatum quantum ad genus peccati, quod attenditur secundum operis genus. — Hæc Alexander.

Porro Bonaventura respondens diffusius: Dupliciter, inquit, comparantur ad invicem peccatum operis exterioris et culpa voluntatis interioris. Primo, prout ita conjuncta sunt et ordinata, quod unum oritur ex altero; et sic sunt unum peccatum, quum ibi sit unus Dei contemptus et una aversio, una quoque conversio. Voluntas namque est quæ contemnendo avertitur, dum ad commutabile bonum convertitur, non solum quantum ad proprium actum, sed etiam quantum ad actum inferioris potentiæ quæ sibi subjicitur. Quumque peccatum secundum quod hujusmodi, dicat deordinationem per contemptum et aversionem a Deo et conversionem ad creaturam : hinc duo illa sunt unum pecca-

A tum formaliter, secundum quod ita conjuncta. Et quamvis sit ibi deordinatio una, plura tamen materialiter sunt ibi deordinata : ideo quamvis sint unum peccatum formaliter, plura tamen sunt materialiter. Si autem consideremus voluntatem et actum exteriorem ut sunt separata, ita quod unus peccet voluntate dumtaxat, alius voluntate et opere; sic sunt diversa peccata formaliter et materialiter. — Magister vero quærit in littera, utrum voluntas interior et actus exterior secundum quod
B unum ex alio oritur et ei conjungitur, sint unum peccatum. Ad quod dicendum, quod quamvis sunt plura culpabilia et deordinata, attamen quoniam una est ibi ratio deordinationis, et unus est ibi actus voluntatis, nec actus exterior exstat culpabilis nisi propter illum, ideo unum est ibi peccatum, sicut et Magister tenet, aliis respondendo, et recte. Nam quamvis interdum aliquid numeretur ex parte materialis principii ex quadam improprietate, proprie tamen non numeratur quid ex
C parte materialis principii, nisi concurrente numeratione ex parte formalis principii. Et per istam distinctionem solvuntur auctoritates atque objecta. Hæc Bonaventura.

Insuper Thomas respondens : Quoniam, ait, unum et ens convertuntur, oportet ut secundum hoc a quo res habet esse, judicium de ejus unitate et multiplicatione accipiatur, sicut in naturalibus, ubi res quæ habet esse per formam, habet et unitatem a forma. Hinc diversarum rerum diversæ
D sunt formæ, quamvis fortassis principium multiplicationis formæ sit materiæ divisio. Actus vero non ponitur in genere moris nisi per voluntatem, in quantum a voluntate procedit elicitive aut imperative: hinc secundum voluntatis unitatem judicium sumitur de unitate actus moralis. Unde actus quantum ad esse naturæ unus, potest moraliter esse plures, ut dictum est, et p. 545 B'.
econtra: ut si quis furetur ut gulæ et luxuriæ vacet. Sic et voluntas conjuncta actui exteriori, et actus ille, sunt unum pecca-

tum : quia non multiplicatur actus voluntatis interior, etc., ut supra. Hinc isto *Exod.* xx, 17. præcepto, Non concupisces rem proximi tui, prohibetur voluntas separata ab actu ; quæ autem conjuncta est actui prohibetur eodem præcepto quo furtum. Hoc quoque pensandum, quod intensio et remissio in his quæ secundum magis et minus dicuntur, non est per additionem, sicut in his quæ secundum quantitatem augentur. Non enim additur calor calori ut aliquid fiat calidius, nec curvitas curvitati ut fiat plus curvum, ut quarto dicitur Physicorum ; sed ex hoc causatur intensio, quod illud quod intenditur, magis perfectum invenitur ac impermixtius suo contrario. Hæc Thomas in Scripto.

At vero in prima secundæ, quæstione art. 7. septuagesima secunda, testatur : Peccatum dividitur in peccatum cordis et oris ac operis, non sicut per species diversas completas. Peccatum enim inchoatur in corde, manifestatur ore, et opere consummatur. Sicque distinguuntur hæc tria secundum diversos gradus peccati. Pertinent tamen ad unam completam peccati speciem, quum ab eodem motivo procedant. Iracundus quippe ex hoc quod appetit vindictam, primo turbatur in corde ; secundo in verba contumeliosa prorumpit ; tertio usque in facta injuriosa procedit. Hæc Thomas in Summa.

Summ. th. 2ª part. q. 139. Concordat Albertus : Actus (inquiens) et voluntas duo quidem sunt, sed unum peccatum per malitiam duplex, ut ait magister Præpositivus. Rationemque tradit : quia si quilibet actus interior atque exterior deberet reputari pro diverso peccato, nimis grave esset opus et onus peccatorum. Et dedit exemplum : Si quis surgat ad furandum vel occidendum, quilibet passus esset ei sic speciale peccatum. Ideo dixit, quod totum a principio voluntatis malæ usque ad finem consummationis operis, est unum peccatum multiplex : unum secundum substantiam operis, duplex seu multiplex pravitate. Hæc Albertus.

## QUÆSTIO II

Secundo quæritur, **An transeunte et cessante peccato, maneat reatus peccati.**

Videtur quod non, quoniam cessante causa, cessat effectus. Quum ergo peccatum sit causa reatus, cessante peccato, cessabit reatus.

In contrarium est, quod cessante actu peccati, manet homo obligatus ad pœnam.

Ad hoc respondet Albertus : Reatus fundatur in macula culpæ, quia ex culpæ macula obligatur homo ad pœnam æternam. Summ. th. 2ª part. q. 139. Peccatum quoque relinquit habitum et dispositionem in anima, et pondere illius trahit ad aliud peccatum simile illi, ut dicit Gregorius. Sed ex hoc non obligat ad pœnam. Quocirca notanda est distinctio Magistri quam ponit in littera de reatu, utpote, quod reatus in Scripturis interdum accipitur pro macula, interdum pro pœna, quandoque pro obligatione pœnæ æternæ aut temporalis. Per quam distinctionem argumenta quædam solvuntur. Hæc Albertus.

Thomas autem de hoc plenius scribit : Reatus, inquiens, dicitur secundum quod aliquis est reus pœnæ ; hinc reatus proprie nil aliud est quam obligatio ad pœnam. Quumque obligatio ista sit media inter culpam et pœnam, eo quod propter culpam homo obligetur ad pœnam ferendam, ideo nomen medii hujus interdum transumitur ad extrema, ut quandoque ipsa culpa seu pœna dicatur reatus. Quumque pœna sit medicina quædam, ut secundo dicitur Ethicorum, medicina vero non nisi contra aliquem est defectum, oportet quod homo ad pœnam pro aliquo obligetur defectu : non quod ille defectus semper sanetur per pœnam in eo in quo est, ut certum est in damnatis, sed pœna recompensat defectum in statu universi sive reipublicæ, per ordinem justitiæ qui

in pœna apparet. Defectus autem ad pœnam obligans, non est nisi qui oritur ex voluntariis actibus seu omissionibus ; et quoniam transeunte actu remanet talis defectus, oportet reatum manere post actum. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima secundæ, quæstione oc-
art. 6. togesima septima : In peccato, inquit, duo considerantur, videlicet actus culpæ et macula sequens. Et planum est, quod cessante actu peccati, remanet reatus in cunctis actualibus peccatis. Actus enim peccati facit hominem reum pœnæ, in quantum transgreditur ordinem divinæ justitiæ, ad quem non redit nisi per recompensationem aliquam pœnæ, quæ ad æqualitatem reducit justitiæ, ut qui plus indulsit suæ voluntati quam debuit, contra Dei mandatum agendo, aliquid patiatur spontaneus seu invitus secundum ordinem divinæ justitiæ, contra illud quod vellet simpliciter. Quod etiam observatur in injuriis quæ irrogantur hominibus, ut per recompensationem pœnæ reintegretur æquitas justitiæ. Unde patet, quod cessante actu peccati seu illatæ injuriæ, adhuc remanet debitum pœnæ. Si vero loquamur de ablatione peccati quantum ad maculam, manifestum est quod peccati macula auferri nequit ab anima, nisi per hoc quod anima Deo conjungitur, a quo distando detrimentum incurrit sui nitoris, quod est macula. Conjungitur autem Deo per voluntatem. Hinc macula peccati ab homine tolli non valet, nisi voluntas hominis ordinem divinæ acceptet justitiæ, pœnam sibi spontanee assumendo in recompensationem culpæ præteritæ, vel a Deo illatam patienter sustinendo. Utroque etenim modo pœna rationem satisfactionis sortitur. Pœna autem satisfactoria aliquid de ratione pœnæ diminuit, quia de ratione est pœnæ quod sit quodammodo contra voluntatem. Hæc Thomas in Summa. — Et in his responsiones Petri et Richardi continentur.

Bonaventura quoque hic loquitur : Tria sunt in peccato, quæ sunt : actus peccandi, et habitus pronitatis seu macula peccati, A et defectus seu boni privatio, quæ deformitas appellatur. Juxta hæc fuit hic triplex positio. Quidam namque dixerunt, quod reatus peccati fundatur super actum ; nec tamen sequitur quod transeat cum actu, quoniam pro peccato præterito manet homo obligatus ad pœnam. Verum huic positioni obviat possibilitas absolutionis a reatu. Quum enim actum præteritum necesse sit esse præteritum, reus non posset non esse reus : quod manifeste est falsum. — Alia positio fuit, quod rea- B tus fundatur super pronitatem, quæ pronitas dicitur esse macula peccati, reddens animam punitione condignam ; et ratione amotionis illius maculæ dicimur lavari in sanguine Christi a nostris peccatis. Sed huic responsioni obviat possibilitas amotionis pronitatis illius absque gratiæ infusione, ut dum avarus fit prodigus. — Tertia opinio est, quod reatus fundatur super deformitatem. Deformitas autem non solum dicit boni privationem, sed et debitum id habendi. Quumque peccator debeat C Deo justitiam et honorem, dum illis per peccatum privatur, deformatur, atque ex hoc ad pœnam obligatur. Sed et huic opinioni obviat reatuum multiplicitas. Quot enim peccata quis perpetravit, tot pœnis est reus ; ex multis vero peccatis ejusdem speciei una deformitas resultat in anima. Præterea, carentia boni in homine obligat ad carentiam summi boni, non ad passionem supplicii, ut patet in originali peccato. Iterum, remota deformitate per gratiam, adhuc remanet obligatio ad D pœnam.

Ideo dici potest, quod obligatio ad pœnam est duplex : una respectu pœnæ æternæ, alia respectu pœnæ temporalis. Obligatio ad pœnam temporalem non semper requirit culpam præsentem, sed sufficit culpam esse præteritam, nec subsecutam esse plenam satisfactionem sive emendam. Obligatio autem ad pœnam æternam fundatur super ipsam culpam, quæ non est proprie pronitas, sed deordinatio consistens in actu vel in anima ex conversione

et aversione ; et ratione aversionis vocatur deformitas, ratione conversionis macula. Itaque dico, quod reatus pœnæ æternæ fundatur super peccatum, et in quantum est deformitas atque in quantum est macula, sed differenter : quoniam ratione conversionis dignus est supplicio sensus, ratione aversionis carentia beatificæ visionis. Fundatur autem reatus super deformitatem et maculam per comparationem ad actum per quem inductæ sunt. — Hæc Bonaventura. Verumtamen prima illa positio verior esse videtur, nec obstat objectum, quoniam reus omni potest pœnitere momento.

At vero regula illa, cessante causa cessat effectus, locum habet in causis essentialibus, non voluntariis : ut patet in fabro et cultello, prout in Summa sua, libro tertio, ait Antisiodorensis.

## QUÆSTIO III

Tertio quæritur, **An per mortale et veniale, peccatum congrue dividatur ; et qualiter hæc membra dividentia ab invicem distinguantur.**

Videtur quod mortale et veniale non dividant peccatum. Divisum enim de dividentibus prædicatur, sicut animal de animali rationali et irrationali. Sed peccatum non prædicatur de veniali peccato. Peccatum namque, secundum Ambrosium, est transgressio legis divinæ et cœlestium inobedientia mandatorum : quod certum est veniali peccato non convenire. — Secundo, bene sequitur, Est homo mortuus : ergo non est homo. Ergo a simili sequitur, Est peccatum veniale : ergo non est peccatum, quoniam determinatio diminuens de ratione ejus cui adjungitur, infert oppositum ejus. Nam sequitur, Est homo pictus : ergo non est homo. — Tertio, peccatum est aversio a Deo, mors animæ, janua inferni, quorum nullum convenit veniali.

In oppositum est communis doctrina, et

A quod veniale peccatum in Scripturis frequenter vocatur peccatum, etiam absolute loquendo, ut quum sanctus Job loquitur
Deo : Parce peccatis meis. Qui nihilo mi- *Job* XIV, 16.
nus protestatur : Neque enim reprehendit *Ibid.* XXVII,
me cor meum in omni vita mea, videlicet 6.
de mortali. Jacobus quoque : In multis of- *Jacob.* III, 2.
fendimus omnes. Et B. Joannes : Si dixe- I *Joann.* I,
rimus quia peccatum non habemus, etc. 8.
Et tamen sine mortalibus fuit.

Ad hæc Alexander respondet : Multæ ponuntur divisiones actualis peccati. Una
B est : aliud est mortale, aliud veniale. Alia, peccatum aliud est cordis, aliud oris, aliud operis. Item, aliud superbia, aliud invidia, aliud ira, etc. Item, aliud ex infirmitate, aliud ex ignorantia, aliud ex industria seu ex certa malitia. Item, aliud ex timore male humiliante, aliud ex amore male inflam-
mante. Item, aliud concupiscentia carnis, *Ibid.* II, 16.
aliud concupiscentia oculorum, aliud superbia vitæ. Item, peccatum aliud commissum, aliud delictum. Item, aliud in Deum, aliud in proximum, aliud in se
C ipsum. — Harum divisionum quædam accipiuntur penes materiam, aliquæ penes formam, quædam secundum affectiones quæ respiciunt finem secundum quod est principium motus, quædam penes conditionem ejus in quem peccatur, quædam vero ex parte efficientis. Ex parte materiæ accipiuntur tres divisiones. Est enim materia circa quam, et penes illam accipitur duplex divisio. Una, quæ communis est veniali atque mortali, quum dicitur, peccatum cordis, oris, et operis. Alia, quæ
D propria est mortali, quum dicitur, delictum et commissum : quia delictum est, non facere quod quis facere obligatur ; commissum vero, facere quod facere prohibetur. Alia divisio est penes materiam ex qua, quum dicitur, peccatum aliud ex infirmitate, etc. Divisio quoque secundum speciem attenditur dupliciter. Primo, secundum speciem formalem, quum dicitur, mortale et veniale : hæc enim differentia est secundum reatus. Secundo, penes speciem materialem, quum dicitur, aliud su-

perbia, aliud invidia. Porro divisio respectu A finis est : peccatum aliud concupiscentia carnis, etc. Quæ divisio sumitur secundum divisionem concupiscentiæ*, ut asserit Augustinus. Omnis etenim peccans aut convertitur ad bonum exterius, vel ad bonum interius; et hujusmodi bona apparentia dicuntur fines peccati. Ex parte efficientis accipitur illa divisio : peccatum aliud ex amore est male inflammante, etc. Amor quippe et timor sunt dispositiones peccantis, ex quibus oritur culpa. Ex parte vero ejus in quem peccatur, capitur illa B divisio : peccatum aliud in Deum, etc.

* concupiscibilium

Præterea de veniali quæritur primo, an sit macula. Respondetur, quod macula dupliciter sumitur. Primo communiter : sic veniale peccatum est macula, quia per ipsum diminuitur rectitudo imaginis Dei quoad aliquem actum. Secundo proprie, prout tollit nitorem gratiæ : et sic veniale peccatum macula non est. Et potest poni tale exemplum : Interdum denigratur imago depicta, ut videri non valeat; quandoque sic obscuratur, ut plene discerni non C possit. Hinc Gregorius inter mortale et veniale talem differentiam ponit, quod veniale obscurat, mortale obtenebrat. Distinguuntur rursus ab invicem, quoniam veniale est libido seu voluptas in creatura citra Deum, mortale autem est libido seu voluptas in creatura supra Deum aut æque Deo. Quumque valde vicina fuerint in eodem genere materiæ, difficile est determinare usque ad quid extenditur veniale peccatum, et quando incipit mortale esse.

Insuper si quæratur, an libido sit radix D peccati venialis; dicendum, quod libido, secundum Augustinum quartodecimo de Civitate Dei, tripliciter sumitur. Primo, pro omni inordinata concupiscentia, sive respectu venialis, sive respectu mortalis peccati : sicque libido est radix venialis peccati. Secundo, pro inordinata concupiscentia contra Deum : et ita est radix mortalis peccati dumtaxat. Tertio, pro inordinata concupiscentia circa vim generativam, ut quum loquitur Augustinus : Originale peccatum transmisit ad posteros non propagatio, sed libido. — Hæc Alexander.

Præterea Bonaventura circa hæc sciscitatur, utrum peccatum mortale et veniale conveniant in aversione. Respondet, quod proprie non communicant in aversione a Deo. Aversio namque proprie importat Dei contemptum, qui iram meretur et mortem : quod non convenit nisi mortali. Aut enim avertitur homo a Deo, quoniam facit contra divinum præceptum, aut quia bonum creatum ponit sibi tanquam ultimum finem. In hoc namque quod facit contra divinum præceptum, directe a Deo avertitur, quia mandatum est via recte pertingendi ad Deum. Similiter, quum statuit sibi creaturam pro ultimo fine, prorsus a Deo avertitur, declinans faciem suam a summo bono, et eam ad inferiora divertens; magis quoque appretiatur creaturam quam Creatorem. Veniale autem non est contra præceptum, nec per illud præponitur creatura Creatori et summo bono. Sed quoniam veniale fit præter Dei præceptum, et in ipso creatura non refertur in Deum : hinc per veniale quodammodo recedit homo a Deo, et quasi morose adhæret ei per quod deberet transire. Estque in veniali peccato elongatio a Deo et retardatio quædam.

Amplius mortale et veniale differunt in reatu, quia mortali debetur pœna æterna, quum auferat principium vitæ et veniæ, utpote caritatem et gratiam. Veniali autem secundum se et per se non debetur nisi pœna temporalis, quum caritatem non tollat. Quum vero veniale peccatum conjungitur ei quod separat a vita et separatum tenet ab ea, puta peccato mortali, tunc ratione adjuncti debetur, imo et infligitur ei pœna æterna in his qui in mortali decedunt. Nec enim ullum peccatum deletur sine gratia; et quamdiu durat culpa, durare debet et pœna. Multæ quoque rationes assignantur, cur peccato mortali pœna debetur æterna, ut alibi habet declarari : idcirco nunc sufficit tangere unam. Nempe ista præcipua est, quia dum homo peccat

mortaliter, separat se a vita gratiæ, et subjicit se perpetuæ impotentiæ exeundi de culpa, quantum est in se. Nemo enim potest a peccato mortali resurgere, nisi per creationem et infusionem gratiæ novæ novæque vitæ. Hinc ratione impotentiæ hujus annexa est peccato mortali obligatio pœnæ æternæ; nihilo minus auxilio gratiæ potest homo præveniri, relevari, resurgere. — Hæc Bonaventura, qui super quartum de his plenius scribit.

Thomas quoque circa hæc loquitur : Duplex est modus dividendi commune in ea quæ sub ipso sunt, quemadmodum duplex est modus communitatis. Una est divisio univoci in species suas. Alia est per analogiam, qua commune perfecte de uno, et imperfecte de alio prædicatur, sicut ens dividitur in substantiam et accidens. Hæcque divisio quasi media est inter univocum et æquivocum; et talis exstat divisio peccati in mortale et veniale, quoniam ratio peccati perfecte invenitur in peccato mortali, imperfecte vero et secundum quid in veniali. Porro venia alicui debetur dupliciter. Primo, ut ei quod indulgetur; et sic convenit veniali peccato, nec convenit nisi culpæ, quia nil indulgetur nisi quod pœnam meretur. Secundo, ut ei quod est ratio indulgendi; et ita non debetur peccato, sed alicui quod facit imperfectionem in genere peccati, ut infirmitati seu ignorantiæ. Unde per hoc quod dicitur peccatum veniale, non tollitur ratio tota peccati, sicut per mortuum tollitur ratio hominis.

At vero peccatum tripliciter dicitur veniale. Primo ex causa, quia causam veniæ habet, et facile indulgetur, ut quæ ex infirmitate aut ignorantia fiunt. Secundo ab eventu, quia per aliquid peccato superveniens efficitur pœna ejus cito solubilis, sicut confessio mortali superveniens facit pœnam ejus temporalem, et viribus confitentis proportionatam. Tertio, quando actus per se faciliter remissibilis est, utpote non pertingens ad rationem peccati perfectam : et hoc proprie dicitur veniale, de quo nunc sermo. Nam alia duo possunt esse mortalia in se. Imperfectio quoque peccati potest esse dupliciter : primo, ex parte peccantis; secundo, ex genere actus. Genus autem peccati sumitur ex materia vel objecto : unde quemadmodum dicitur bonum ex genere propter materiam debitam, ita malum ex genere propter indebitam materiam, et veniale ex genere propter materiam in qua peccatur. In illa demum materia perfecte consistit peccatum, in qua si peccetur, caritas ad Deum proximumque dissolvitur. Idcirco dum aliquis peccat in his sine quibus recte servatis non manet hominis ad Deum subjectio et fœdus societatis humanæ, est peccatum mortale ex genere : et talia peccata Philosophus appellat malitias. Societas quoque humanæ vitæ servari non posset, nisi unicuique servaretur quod suum est : ideo quæ sunt directe contra justitiam, censentur mortalia ex genere. Si autem in eo quod ex genere est veniale, aliquis tam immoderate delectetur ut in eo sibi constituat finem, peccat mortaliter : quoniam debita ad Deum reverentia non servatur, qui est ultimus finis, citra quem sunt omnia diligenda. Ex parte autem peccantis imperfectio est peccati, propter imperfectionem potentiæ actum elicientis, ut primi motus sensualitatis qui deliberationem præcedunt, quamvis sint in materia mortalis peccati. Unde sunt venialia per accidens : propter quod adveniente consensu rationis deliberatæ, efficiuntur mortalia.

Præterea ex tribus sumitur ratio cur peccatum mortale ad æternam obliget pœnam. Primo, ex parte Dei, qui infinitæ est majestatis et dignitatis. Idcirco ejus offensa digna est pœna infinita : quia quo major est is in quem peccatur, eo enormius est peccatum, et major ei pœna debetur. Secundo, ex voluntate peccantis, qui finem suæ delectationis sibi constituit in eo in quo mortaliter peccat, pro quo etiam Deum contemnit. Quicumque autem aliquid summe diligit tanquam finem, vellet illi semper inhærere : ideo peccans mor-

taliter, illo actu voluntatis quo eligit peccatum mortale, eligit peccato semper adhærere, nisi retrahatur per accidens timore pœnæ, aut hujusmodi aliquo; imo si inulte adhærere posset, semper adhæreret : ideo peccat in suo æterno, estque dignus æterno supplicio. Tertio, ex statu peccantis, qui peccando mortaliter gratia spoliatur, sine qua non remittitur culpa, etc., ut supra. Et quia peccator peccat in Deum immensum, meretur pœnam acerbitate immensam. Quumque in creatura esse non valeat qualitas intensive infinita, recompensatur per infinitam durationem acerbitas illa. — Hæc Thomas in Scripto.

De his plenius scribit in prima secundæ, quæstione octogesima septima, et super quartum, atque in Summa contra gentiles, ubi et aptiorem habent locum : idcirco hic tantumdem tetigisse sufficiat.

Concordat Petrus, qui etiam quærit, utrum aversio et conversio sint duo peccata. Respondet : Aversio a summo bono dupliciter sumitur. Primo specialiter, ut
dist. v A. ab objecto, prout supra dixit Magister, quod averti, in angelis, fuit odio habere ac invidere : et talis aversio est speciale peccatum. Alio modo generaliter, ut a fine : et sic nominat formam peccati, quæ cum actu conversionis ad creaturam tanquam cum materia propria facit unum peccatum : quia conversio ad creata non est peccatum nisi in quantum privat ordinem ad ultimum finem. Hæc Petrus.

Consonat et Richardus, adjiciens quod in omni peccato mortali est conversio ad creaturam, intrinseca peccato vel præsupposita ab eodem, atque a Deo aversio, non prout aversio dicit inordinatum motum in Deum sicuti in objectum, quum talis aversio sit specialis motus et speciale peccatum, ut Deum odire et ei invidere; sed prout dicit recessum et elongationem a Deo, sicut a termino a quo.

Insuper quærit Richardus, quum in peccato mortali sint conversio et aversio, quid horum sit prius ordine naturæ. Respondet : Motus voluntatis quo ad creaturam

A convertitur et a Deo avertitur, inordinatus est amor, respiciens creaturam ut terminum ad quem, et Deum ut terminum a quo. Hinc ordine naturæ prior est comparatio illius amoris ad creaturam amatam sicut in terminum in quem tendit, quam ad Deum, a quo sub ratione qua est terminus a quo, voluntas per illum amorem recedit. Accessus quippe voluntatis ad creaturam per amorem inordinatum, est causa recessus a Deo. Qui etiam amor inordinatus, in quantum tendit in creaturam, est
B conversio; et in quantum voluntas per ipsum recedit a Deo, est aversio. Nec sunt duo motus distincti realiter, sed unus diversimode relatus et sumptus. Sicque in eodem actu peccati conversio ad creaturam prior est ordine naturæ, quam a Deo aversio. — Hæc Richardus.

Circa hæc etiam scribit Durandus : Quamvis ex culpa oriatur reatus pœnæ, ut justitia reparetur per pœnam, quæ læsa fuit per culpam; tamen commensuratio pœnæ ad culpam non attenditur quantum
C ad durationem nec in divino nec in humano judicio. Non enim quia homicidium seu adulterium in brevissimo tempore committitur, propter hoc pœna momentanea punitur, sed quandoque perpetuo carcere aut exsilio, et aliquando morte; in qua non consideratur mora occisionis, sed potius ut in perpetuum auferatur a societate viventium. Nec etiam proportionatur pœna culpæ quantum ad acerbitatem sic, ut solum tam intense affligatur quis in pœna, quam intense delectatus est in culpa.
D Nam multo plus affligitur qui propter homicidii crimen occiditur, quam homicidium committendo delectabatur. Ideo illud in Apocalypsi, Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum; non est sic intelligendum, quod dolor pœnæ debet æquari delectationi culpæ, sed quod in generali sicut excedit culpa culpam, sic pœna pœnam : imo interdum quis magis delectatur in veniali quam in mortali. Itaque commensuratio pœnæ ad culpam attenditur secundum

Apoc. XVIII, 7.

quantitatem injuriæ seu offensæ illius in A
quem peccatur, sive sit persona, sive respublica : quoniam culpæ debetur pœna, in quantum est injusta ; culpa autem injusta est non ratione delectationis aut moræ, sed ratione injuriæ, læsionis seu offensæ redundantis in alterum. Mortali ergo, non veniali, debetur pœna æterna. Quemadmodum enim in civilitate mundana, is qui totaliter subvertit (quantum in se est) pacem et amicitiam civium, meretur totaliter exstirpari a civilitate per mortem, exsilium, carcerem seu alio modo, quæ pœna B
perpetua est secundum capacitatem subjecti seu legis intentionem, ita ut talis nunquam revocetur ad communitatis societatem in quam deliquit ; sic et in civilitate divina, in qua homines congregantur per fidem et caritatem, ille qui quantum in se est, subvertit ordinem caritatis ad proximum aut subjectionis ad Deum, meretur totaliter a civilitate hac exstirpari per mortem damnationis æternæ. Talis autem subversio fit per peccatum mortale. Verum in civilitate mundana mox C
pœna infligitur, in civilitate autem divina misericorditer exspectatur, et usque ad mortem pœnitentiæ locus conceditur. Hæc Durandus.

In cujus verbis aliqua continentur quæ patiuntur instantiam, ut quod ait culpam esse injustam non ratione delectationis aut moræ : imo delectari in malis est pessimum, et præsertim gravat peccatum, ut sanctus ait Bernardus. Unde de valde vi-
*Prov.* II, 14. tiosis fatetur Scriptura, Lætantur quum male fecerint, et exsultant in rebus pessi- D
mis. Mora quoque aggravat culpam, pro-
*Jer.* IV, 14. pter quod loquitur Jeremias : Usquequo morabuntur in te cogitationes noxiæ ? Et
*Is.* V, 18. Isaias asserit : Væ qui trahitis iniquitatem in funiculis vanitatis, et quasi vinculum plaustri peccatum. Porro culpa est injusta, potissime quia contra increatæ justitiæ rectitudinem agitur, seu contra divinum præceptum. Imo ex valde multis causis injustitia culpæ pensatur, ut in libello de Enormitate peccati ostendi.

Sequitur textus : *Modi autem* (id est *Cf.* p. 556 F.
species) *peccatorum, varias in Scripturis habent distinctiones.* In quo loco quidam incipiunt sequentem distinctionem, quæ tamen communiter inchoatur infra, quo scriptum est, *Est præterea quoddam genus peccati.* Quæ autem in passu prætacto
habentur, jam supra tractata sunt pro maxima parte. *Cf.* dist. V, q. 1 ; XXXV, q. 1, etc.

## QUÆSTIO IV

PRo majori tamen elucidatione hic quæritur **De distinctione septem capitalium vitiorum, utrum convenienter septem esse dicantur.**

Videtur quod non. Primo, quia secundum Augustinum libro de Civitate Dei, amor sui crescens usque ad contemptum Dei, est omnium vitiorum origo : quemadmodum amor Dei crescens usque ad contemptum sui, est omnium bonorum origo. — Secundo, capitale peccatum vocatur ex quo plura alia oriuntur, sed ut testatur S. Gregorius, superbia est regina, caput et fons omnium vitiorum : ergo ipsa sola est vitium capitale. — Tertio, fides est fundamentum omnis meritoriæ actionis : ergo infidelitas ei contraria, est caput, fundamentum et origo omnium vitiorum. Quod etiam videmus ad oculum. Nempe qui fidem non habent providentiæ Dei ac divini judicii, sine freno gravissime peccant. Un-
de et in libro Sapientiæ legitur : Infando- *Sap.* XIV, 27.
rum idolorum cultura, omnis mali principium est et origo. — Quarto, in Proverbiis
habetur : Sex sunt quæ odit Dominus, et *Prov.* VI, 16.
septimum detestatur anima ejus. Atque ut asserit Glossa, tanguntur ibi septem capitalia vitia, quæ tamen sunt alia a positis in hoc loco.

In oppositum est quod in textu habetur.

Ad hoc Thomas respondet : Capitale vitium appellatur ex quo alia oriuntur ; et in hoc differt capitale vitium a radice

peccati, quoniam capitale peccatum est quoddam peccatum; radix autem peccati proprie sumpta, secundum quod radix hujusmodi, non est peccatum. Porro peccatum ex peccato oritur quatuor modis. Unus modus est ex parte aversionis, prout peccatum gratia privat, qua sublata, homo mox ruit in culpam. Sed ista origo non est nisi per accidens, quoniam primum peccatum causat secundum, removens prohibendo; caput vero designat originem per se : hinc vitium capitale non potest proprie dici hoc modo. Alio modo ex parte conversionis, secundum quod ex actu peccati relinquitur habitus, et ex habitu rursum procedit actus. Nec secundum istam originem vitium dicitur capitale, quia hic non est origo peccati ex peccato directe, sed habitu mediante. Tertio, unum peccatum oritur ex alio, in quantum unum alteri ministrat materiam, sicut luxuriæ gula. Quumque res non habeat esse secundum materiam, sed secundum formam, ideo non complete oritur peccatum ex illo quod ei materiam præstat : unde nec in hoc modo perfecta est ratio vitii capitalis. Quarto, oritur peccatum ex peccato quod ordinatur ad finem illius ex quo oritur : ut quum quis ad habendam pecuniam furatur, furtum ex avaritia nascitur. Et quoniam in moralibus species est a fine, ideo hæc est formalis et completa origo peccati ex peccato. Et secundum hanc originem vitium proprie dicitur capitale, salvaturque ibi metaphora capitis, secundum quod principem exercitus caput exercitus appellamus : quoniam princeps exercitus est, ad cujus bonum totus exercitus ordinatur, ut undecimo Metaphysicæ dicitur. Et sic vitium illud ad cujus finem alia ordinantur, caput eorum vocatur. Hinc Gregorius vitia capitalia ponit quasi duces exercitus; vitia vero quæ nascuntur ex illis, vocat illorum exercitus, exponens illud Job : Audit clamorem ducum et ululatum eorum.

*Job* xxxix, 25.

Quumque finis appetibilior sit his quæ sunt ad finem, oportet ut illa peccata præ-

A cipue capitalia nuncupentur, in quorum fines appetitus corruptus est pronior tendere. Hujusmodi vero sunt peccata quæ circa principalia sensitivarum potentiarum objecta versantur, quia ex sensualitatis corruptione peccata in nobis nascuntur. Porro appetitus sensitivus in concupiscibilem irascibilemque dividitur. Objectum quoque concupiscibilis est delectabile atque conveniens secundum sensum : ideo peccatum capitale in concupiscibili exsistens, aut est ex hoc quod inordinate de-

B siderat delectabile secundum sensum, aut ex hoc quod inordinate fugit hujus delectationis impedimentum. Si primo modo, hoc est dupliciter. Primo, ex hoc quod appetitus tendit in hoc quod est ordinatum ad delectabile, ut sunt bona exteriora, et ita est avaritia. Secundo, ex hoc quod appetitus inordinate tendit in ipsum delectabile sensus. Perfecta autem delectatio secundum sensum, est secundum tactum et gustum, prout gustus est quidam tactus : quia est secundum applicationem

C rei ad sensum. Ideo circa delectabile tactus absolute est unum vitium capitale, puta luxuria. Et circa delectabilia gustus, ut est tactus quidam, est aliud, scilicet gula. Verum ex eo quod inordinate fugitur impeditivum delectationis sensibilis, est acedia, quæ est spiritualis tædium boni, secundum quod bonum illud impedit delectationem aliquam dissolutam. At vero objectum irascibilis proprie est arduum magnumve aliquid ad quod nititur homo. Hinc capitale vitium in irascibili potest

D esse dupliciter. Primo, ex hoc quod irascibilis inordinate fertur in arduum, et proprie est superbia vel inanis gloria. Secundo, ex eo quod contra tendit ad id quod est ardui impeditivum. Quod potest esse dupliciter : quoniam impedimentum contra quod tendit, vel impedit directe in contrarium agendo, sicut impugnans aliquem impedit eum, sicque est ira; vel indirecte, et sic est invidia, quæ est dolor de bono alterius, secundum quod æstimatur impeditivum excellentiæ propriæ.

Præterea advertendum, quod cupiditas A seu avaritia tripliciter sumitur. Primo, pro passione seu pronitate ad passionem ex originali peccato relicta : et sic non est peccatum, sed radix peccati. Secundo, pro inordinato appetitu cujuscumque commutabilis boni, sive scientiæ sive honoris sive pecuniæ aut cujuscumque alterius : et ita est genus omnium vitiorum, et idem quod amor privatus. Unde super illud ad
*Rom.* VII, 7. Romanos, Concupiscentiam nesciebam, loquitur Glossa : Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omnia mala vetat. Tertio, pro inordinato appetitu exteriorum ad usum vitæ spectantium : et ita est speciale peccatum. — Superbia quoque tripliciter sumitur. Primo, pro habituali contemptu præcepti ac præcipientis, ex corruptione naturæ proveniente, seu ex quocumque creaturæ defectu : et sic non est peccatum, sed peccati initium. Secundo dicitur appetitus excellentiæ in quibuscumque. Et quia quicumque appetit aliquid inordinate, vult quodammodo in illo excellere : hinc superbia sic sumpta, ad omnia peccata est communis, prout est desiderium excellentiæ cujuscumque. Tertio, pro inordinato appetitu excellentiæ cui honor debetur seu reverentia : et sic est speciale peccatum. — Itaque si primo modo cupiditas atque superbia capiantur, ex ipsis oriuntur omnia vitia tanquam ex initio seu radice, non sicut ex capitali peccato. Secundo modo, oriuntur ex ipsis cuncta peccata, sicut species ex genere. Sed tertio modo, nascuntur ex eis specialia quædam peccata. Interdum tamen oriuntur ex eis universa peccata; atque frequentius ex aliquo eorum omnia gignuntur peccata, quam ex aliquo aliorum. Cujus ratio est communitas objectorum ipsorum, quia objectum avaritiæ, quod est pecunia, promittit sufficientiam in omnibus quæ sunt necessaria homini : hinc affectus facillime inclinatur ad eam. Similiter excellentia, quæ est objectum superbiæ, videtur esse bonum homini magis propinquum : propter quod appetitus facile inclinatur in illam, imo magis quam in avaritiam, quia pecuniam nemo diligit nisi ob aliud quod per eam adipisci intendit, ut primo Ethicorum dicitur; excellentia vero est quoddam propter se desideratum.

Et per hæc patet ad primum solutio, et etiam ad secundum. — Ad tertium respondetur, quod fides est fundamentum in quantum includit cognitionem ex qua generatur affectio; infidelitas vero est cognitionis privatio, idcirco non valet per se B affectionem causare, sed per accidens, sicut removens cognitionem, quæ prohibet peccatum per modum quo ignorantia causa est peccati : sicque idolorum cultura dicitur omnium malorum origo. Sed iste non est modus quo vitia ex capitalibus oriuntur. — Ad quartum, quod vitium capitale sumitur ibi pro vitio gravi quod pœna capitis est plectendum : et ita est æquivocatio de capitali. — Hæc Thomas in Scripto.

Insuper de his scribit diffusius in prima C secundæ, quæstione octogesima quarta : primo quærens, utrum cupiditas radix sit omnium peccatorum; secundo, an superbia sit initium omnis peccati; tertio, an præter hæc duo vitia sint alia capitalia vitia; quarto, quæ et quot sint illa. Ad quorum primum respondens, narrat qualiter quidam cupiditatem accipiant tribus modis præfatis, et addit : Quamvis ista art. 1.
sint vera, tamen non videntur esse secundum intentionem Apostoli, qui ad Timotheum dixit cupiditatem esse radicem D omnium vitiorum. Manifeste enim loquitur contra eos qui quum volunt divites I *Tim.* VI, 9, 10.
fieri, incidunt in tentationem laqueumque diaboli, eo quod radix omnium malorum est cupiditas. Quo constat eum loqui de cupiditate secundum quod est inordinatus appetitus divitiarum. Hinc dicendum, quod cupiditas prout est speciale peccatum, radix est omnium vitiorum, ad similitudinem radicis arboris, quæ alimentum toti arbori præstat. Videmus enim quod per divitias homo facultatem acquirit perpe-

trandi quæcumque peccata, juxta illud Ec- A
*Eccle.* x, 9. clesiastæ : Pecuniæ obediunt omnia.

Insuper, ad secundum respondens, recitat qualiter quidam sumant superbiam tribus modis præhabitis, et subjungit :
art. 2. Quamvis ista sint vera, non tamen sunt secundum intentionem Sapientis, qui in
*Eccli.* x, 15. Ecclesiastico loquitur : Initium omnis peccati superbia. Manifeste namque loquitur de superbia prout est appetitus propriæ excellentiæ, ut patet per illud quod subdit :
*Ibid.* 17. Sedes ducum superborum destruxit Deus.
Et fere in toto illo capitulo loquitur de B
ista materia. Idcirco dicendum, quod superbia, etiam ut est speciale peccatum, est omnis peccati initium. In actibus enim voluntariis, cujusmodi sunt peccata, duplex est ordo, videlicet intentionis et exsecutionis. In ordine primo, finis habet rationem principii : nam finis est primum in intentione. Finis vero in temporalibus bonis est, in corde iniquorum, per ea acquirere excellentiam aliquam. Ideo superbia quæ est appetitus excellentiæ, ex hac
parte ponitur initium omnis peccati. Sed C
ex parte exsecutionis, illud est primum quod præbet opportunitatem adimplendi omnia desideria vitiorum, quod habet rationem radicis, puta divitiæ : idcirco ex hac parte avaritia radix est omnis peccati. Cupiditas quippe respicit peccatum ex parte conversionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum fovetur : idcirco cupiditas dicitur radix. Superbia vero respicit peccatum ex parte aversionis a Deo, cujus præcepto homo subdi recusat : hinc
vocatur initium, quia ex parte aversionis D
incipit ratio mali. — Nec obstat illud Ec-
*Ibid.* 14. clesiastici, Initium superbiæ hominis est apostatare a Deo : quia apostatare a Deo, dicitur initium superbiæ ex parte aversionis. Ex hoc enim quod homo non vult subjici Deo, sequitur quod excellentiam propriam velit inordinate in rebus caducis : sicque apostasia a Deo non sumitur hic quasi speciale peccatum, sed magis ut quædam generalis conditio omnis peccati, quæ est aversio ab incommutabili bono. Potest etiam dici, quod apostatare a Deo dicitur initium superbiæ, quia est prima species superbiæ. Ad superbiam equidem pertinet, superiori subjici nolle, potissime Deo.

Ad tertium demum respondet : Capitale art. 3.
a capite nuncupatur. Caput autem proprie membrum est animalis, principium et directivum animalis totius. Unde metaphorice omne principium et directivum caput vocatur ; et homines qui alios dirigunt et gubernant, capita illorum vocantur. Dicitur ergo vitium capitale uno modo a capite proprie dicto : et sic vitium dicitur capitale, quod capitis pœna punitur. Sed modo ita non loquimur de vitio capitali, sed prout capitale dicitur a capite metaphorice dicto : sicque dicitur vitium capitale, ex quo alia vitia oriuntur, et præcipue secundum originem causæ finalis, quæ est formalis origo. Hinc vitium capitale non solum est principium aliorum, sed etiam est directivum et quodammodo ductivum illorum. Semper enim ars seu habitus ad quem pertinet finis, principatur et imperat circa ea quæ sunt ad finem. — Hæc Thomas in Summa. Cujus responsio ad quartum ibi descripta, contineri satis videtur in responsione nunc introducta. In primis vero duabus responsionibus videtur a responsionibus in Scripto expressis parumper recedere.

In secunda quoque secundæ, quæstione centesima sexagesima secunda, affirmat :
Cassianus et Isidorus considerantes super- art. 8.
biam prout est speciale peccatum, posuerunt eam vitium capitale. Gregorius vero eam consideravit prout habet influentiam universalem super omnia vitia, ideo vocat eam omnium vitiorum reginam ac matrem, non capitale peccatum : imo capitalium vitiorum principium, quoniam communiter quod ipsa occupat, septem principalibus vitiis implet. Hæc idem ibidem. — Concordant Albertus, Petrus, Richardus, et alii plures.

Bonaventura vero in quæstionibus circa litteram diffuse scribit de his, et concorditer ad prædicta, additque : Inanis gloria

uno modo est vitium capitale, alio modo est filia superbiæ, quia ut dicit appetitum dignitatis et excellentiæ, sic est capitale peccatum, et est idem quod superbia; verum ut dicit appetitum laudis, sic est superbiæ filia, quia non desideratur laus humana nisi propter excellentiam quamdam. Hæc Bonaventura.

# DISTINCTIO XLIII

## A. *De peccato in Spiritum Sanctum, quod dicitur etiam peccatum ad mortem.*

EST præterea quoddam peccati genus, ceteris gravius et abominabilius, quod
*Matth.* XII, 32. dicitur peccatum in Spiritum Sanctum, de quo in Evangelio Veritas ait : Qui peccaverit in Spiritum Sanctum, non remittetur ei neque hic neque in
I *Joann.* V, 16. futuro. Et Joannes in Epistola canonica : Est peccatum ad mortem ; non pro eo dico ut quis oret. Qui enim peccat in Patrem, remittetur ei ; et qui peccat in Filium, remittetur ei ; qui autem blasphemaverit in Spiritum Sanctum, non remittetur ei neque hic neque in futuro. Sed quæritur, quid sit illud peccatum in Spiritum Sanctum vel ad mortem. Quidam dicunt illud esse peccatum desperationis vel obstina-
Lyra in Rom. II, 5. tionis. Obstinatio est induratæ mentis in malitia pertinacia, per quam homo fit impœnitens. Desperatio est, qua quis diffidit penitus de bonitate Dei, æstimans suam malitiam divinæ bonitatis magnitudinem excedere, sicut Cain qui dixit :
*Gen.* IV, 13. Major est iniquitas mea quam ut veniam merear. Utrumque vero dicitur peccatum in Spiritum Sanctum, quia Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii, et benignitas qua se invicem et nos diligunt, quæ tanta est cujus finis non est. Recte ergo in Spiritum Sanctum delinquere dicuntur, qui sua malitia Dei bonitatem superare putant, et ideo pœnitentiam non assumunt ; et qui iniquitati tam pertinaci mente inhærent, ut eam nunquam relinquere proponant et ad bonitatem Spiritus Sancti nunquam redire, patientia Dei abutentes, et de misericordia Dei nimis præsumentes ; quibus placet malitia propter se, sicut piis bonitas. Isti nimia pertinacia et præsumptione peccant, autumantes Deum non esse justum. Illi desperatione Deum non bonum existimant, tollentes in hoc turbulentissimo iniquitatum mari portum divinæ indulgentiæ, quo se recipiant fluctuantes ; atque ipsa desperatione addunt peccata peccatis, dicentes misericordiam nullam esse, et quod super peccatores necessaria damnatio debetur.

## B. *Utrum omnis obstinatio sit peccatum in Spiritum Sanctum.*

Sed quæritur, utrum omnis obstinatio mentis in malitia obduratæ, omnisque desperatio sit peccatum in Spiritum Sanctum. Quidam dicunt omnem obstinationem

et omnem desperationem esse peccatum in Spiritum Sanctum. Quod si est, aliquando illud peccatum remittitur : quia multi etiam obstinatissimi et desperatissimi convertuntur, ut Augustinus ait super illum locum Psalmi, Convertam in profundum maris, id est eos qui erant desperatissimi ; et ibi, Mittit crystallum suam sicut frusta panis, id est, obstinatos facit aliorum doctores. Talium conversio ibi etiam evidenter ostenditur, ubi ait : Qui educit vinctos in fortitudine, similiter eos qui exasperant, qui habitant in sepulcris. Secundum istos, illud peccatum dicitur irremissibile, non quin aliquando remittatur, sed quia vix et raro et difficulter dimittitur : non enim solvitur crystallus nisi vehementi spiritus impetu. Alii vero tradunt non quamlibet obstinationem vel desperationem appellari peccatum in Spiritum Sanctum, sed illam tantum quam comitatur impœnitentia ; qui etiam impœnitentiam dicunt esse peccatum in Spiritum Sanctum. Sed quia Augustinus dicit impœnitentiam esse peccatum in Spiritum Sanctum, quum sic obstinatus est aliquis ut non pœniteat, discuti oportet, an aliud obstinatio, aliud impœnitentia sit in eo peccatum, an idem sed diversis modis commissum. Secundum istos, peccatum illud dicitur irremissibile, eo quod nunquam dimittatur. Unde Augustinus etiam dicit, quod hoc solum peccatum veniam mereri non potest ; et Hieronymus, quod taliter peccans digne pœnitere non potest. Et ideo recte Joannes dicit, Ut non pro eo oret quis : quia qui sic peccat, orationibus Ecclesiæ hic vel in futuro juvari non potest, habens cor induratum tanquam lapis, sicut de diabolo legitur. Post hanc vitam, qui valde mali sunt, meritis Ecclesiæ juvari non possunt.

Aug. in ps. 67, n. 31. *Ps.* LXVII, 23. *Ps.* CXLVII, 17. Aug. in ps. 147, n. 25. *Ps.* LXVII, 7. Aug. Sermo 71, n. 20. Ibid. n. 23. Hier. in Marc. c. 3. *Job* XLI, 15.

### C. *Qualiter accipitur peccatum in Spiritum Sanctum.*

Est etiam alia hujus peccati assignatio. Hoc enim peccatum Augustinus definiens, in libro de Sermone Domini in monte ait : Peccatum ad mortem est, quum post agnitionem Dei per gratiam Christi, oppugnat aliquis fraternitatem, et adversus ipsam gratiam qua reconciliatus est Deo, invidiæ facibus agitatur : quod fortasse est peccare in Spiritum Sanctum. Quod peccatum dicitur non remitti, non quia non sit ignoscendum peccanti si pœniteat, sed quia tanta est labes peccati illius, ut deprecandi humilitatem subire non possit, etiam si peccatum suum mala conscientia agnoscere et enuntiare cogatur : ut Judas quum dixit, Peccavi, facilius desperans cucurrit ad laqueum, quam humilitate veniam peteret ; quod propter magnitudinem peccati jam ex damnatione peccati tales habere credendum est. — Ecce quædam assignatio peccati in Spiritum Sanctum vel ad mortem, hic posita est, qua illud peccatum esse traditur oppugnatio fraternitatis post agnitionem, et invidentia gratiæ post reconciliationem : quod species quædam obstinationis intelligi potest. Illam tamen definitionem Augustinus in libro Retractationum rememorans, aliquid adjiciendum ibi fore, nec asserendo se dixisse aperit, ita dicens : Quod quidem non confirmavi, quoniam hoc putare me dixi. Sed tamen addendum fuit, Si in hac scelerata mentis perversitate finierit hanc vitam : quoniam de quocumque pessimo in hac vita con-

Aug. de Serm. Dom. in monte, lib. I, n. 73-75. *Matth.* XXVII, 4. Aug. Retract. lib. I, c. 19, n. 7.

stituto non est desperandum, nec pro illo imprudenter oratur de quo non desperatur. His verbis insinuatur, peccatum præmissa definitione descriptum tunc solum debere dici ad mortem vel in Spiritum Sanctum, quum non habet comitem pœnitentiam, nec de aliquo peccatore desperandum esse in hac vita, et ideo pro omni esse oran-
I *Joann.* v, 16. dum. Unde illud Joannis, Non pro eo dico ut quis oret, sic accipiendum videtur, ut pro aliquo peccante ad mortem vel in Spiritum Sanctum, postquam finierit hanc vitam, non oremus. Dum autem in hac vita est, nec peccatum illius judicare, nec de illo desperare, sed pro illo orare debemus. Unde Augustinus de Verbis Domini,
Aug. Sermo 71, n. 21. de impœnitentia, quæ est blasphemia in Spiritum Sanctum, sic ait : Ista impœnitentia vel cor impœnitens, quamdiu quisque in carne vivit, non potest judicari. De nullo enim desperandum est, quamdiu ad pœnitentiam patientia Dei adducit. Paganus est hodie, Judæus, infidelis est hodie, hæreticus est hodie, schismaticus est hodie : quid si cras amplectatur catholicam fidem vel pacem, et sequatur catholicam veritatem ? Quid si isti, quos in quocumque genere erroris notas et tanquam desperatissimos damnas, antequam finiant istam vitam agunt pœnitentiam, et inveniunt
I *Cor.* iv, 5. veram requiem et vitam in futuro ? Nolite ergo ante tempus judicare quemquam. — Ex his ostenditur, pro singulis peccatoribus in hac vita esse orandum, nec de aliquo esse diffidendum : quia converti potest, dum in hac vita est, quia non potest sciri de aliquo, utrum peccaverit ad mortem vel in Spiritum Sanctum, nisi ab hac vita discesserit, nisi forte alicui per Spiritum Sanctum mirabiliter revelatum fuerit. Ex prædictis aliquatenus capi potest, quomodo accipiatur peccatum in Spiritum Sanctum, scilicet invidentia gratiæ fraternitatem impœnitenter oppugnans, quæ utique obstinatio esse videtur, et omnis impœnitentis obstinatio atque desperatio. Notandum vero est, quod non omnis qui non pœnitet impœnitens dici potest, quia impœnitentia proprie obstinati est, et ut quidam volunt, etiam desperati.

### D. *Alia assignatio peccati in Spiritum Sanctum.*

De hoc quoque peccato in Spiritum Sanctum Ambrosius in libro de Spiritu
Ambr. de Spiritu S. lib. I, n. 54. Sancto disserens, definitam assignationem tradit, dicens : Cur Dominus dixerit, Qui blasphemaverit in Filium hominis, remittetur ei ; qui autem blasphemaverit in
*Matth.* xii, 32. Spiritum Sanctum, neque hic neque in futuro remittetur ei, diligenter adverte. Numquid alia est offensio Filii, alia Spiritus Sancti ? Sicut una dignitas, sic una injuria. Sed si quis corporis specie deceptus humani, remissius aliquid sentit de Christi carne quam dignum est, habet culpam ; non est tamen exclusus a venia. Si quis vero Sancti Spiritus dignitatem, majestatem et potestatem abnéget sempiternam,
*Ibid.* 28, 24. et putet non in Spiritu Dei ejici dæmonia, sed in Beelzebub, non potest ibi esse exoratio veniæ, ubi sacrilegii plenitudo est. — Satis hic aperte explicatur, quid sit peccatum in Spiritum Sanctum. Quod illi Augustini descriptioni congruere videtur qua illud peccatum dicitur esse invidentia gratiæ oppugnans fraternitatem. Qui enim post cognitionem veritatis Sancti Spiritus veritatem negat, ejusque opera dicit esse

Beelzebub, potestati, bonitati et gratiæ Dei invidere non dubitatur. Non itaque distinctio illa verborum sic accipienda est, quasi trium personarum divisæ sint offensæ, sed ibi peccatorum genera distincta sunt. Peccatum enim in Patrem id intelligitur quod fit per infirmitatem, quia Patri Scriptura frequenter attribuit potentiam; peccatum in Filium, quod fit per ignorantiam, quia sapientia Filio attribuitur; tertium expositum est. Qui ergo peccat per infirmitatem vel per ignorantiam, facile veniam adipiscitur; sed non ille qui peccat in Spiritum Sanctum. Quum autem una sit potentia, sapientia, bonitas trium, quare Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui Sancto bonitas sæpius assignetur, superius dictum est. *Cf.* lib. I, dist. XXXIV G. H.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS QUADRAGESIMÆ TERTIÆ

POSTQUAM in quibusdam distinctionibus jam actum est de peccato in generali, et de vitiorum initio et radice, divisionibusque peccati; hic nunc agitur de gravissimo genere peccati, et de speciebus ipsius, hoc est de peccato in Spiritum Sanctum : de quo in littera diffuse tractatur, primo ex Scripturis probando esse tale peccatum. Deinde inquiritur, quæ et quot sint illa, qualiter etiam diversimode dicatur peccatum in Spiritum Sanctum, atque de varia assignatione hujus peccati.

## QUÆSTIO UNICA

HIc quæritur, **An aliquod sit peccatum in Spiritum Sanctum, et quæ sint hujusmodi vitia.**

Videtur quod nullum sit peccatum in Spiritum Sanctum. Primo, quia peccatum in Spiritum Sanctum irremissibile nominatur; omne autem peccatum præsentis vitæ remissibile est : alioqui desperandum esset, nec mors esset terminus merendi ac demerendi. Contra quod loquitur Damascenus : Quod in angelis fuit casus, hoc in hominibus mors. Si respondeatur, quod peccatum tale vocatur irremissibile, quoniam valde difficulter ac raro dimittitur; *Matth.* XII, 32.

A contra hoc apparet esse quod per Ezechielem Dominus protestatur : In quacumque hora peccator ingemuerit, omnium iniquitatum ejus non amplius recordabor. — Secundo, quicumque veram habet contritionem, veniam ac gratiam a Deo consequitur: nullum ergo peccatum irremissibile est censendum. — Tertio, dictum est, quod peccatum gravitatem sortitur ex parte ejus in quem peccatur; sed Spiritus Sanctus non est major Patre aut Filio : ergo non est gravius peccare in Spiritum Sanctum B quam in Patrem aut Filium : imo quum supergloriosissimæ Trinitatis sit una majestas, quicumque peccat in unam increatam personam, peccat in totam superdignissimam Trinitatem, et ita non erit aliquod speciale peccatum in Spiritum Sanctum. — Quarto, in littera dicitur, quod peccatum in Spiritum Sanctum est, dum quis ex certa peccat malitia, ita quod sibi placet ipsa malitia in se et secundum se; sed taliter nemo peccat, quum bonum sit appetitus objectum, atque ut divinus Dio- C nysius testatur, nullus respiciens ad malum operatur. *Ezech.* XVIII, 21, 22. De Divin. nom. c. IV.

In oppositum sunt quæ habentur in textu.

Ad hæc Alexander respondet : Peccatum in Spiritum Sanctum dupliciter dicitur. Primo, secundum quod addit conditionem super genus peccati. Alio modo, prout est quoddam genus peccati. Primo modo peccatum in Spiritum Sanctum est quodcumque mortale peccatum ex certa malitia

cum pertinacia mentis. Alio modo, secun- A dum Augustinum, non quodcumque peccatum est in Spiritum Sanctum, sed ubi per se impugnatur gratia Spiritus Sancti, in qua et per quam fit peccatorum remissio. Sicque peccata quædam dicuntur specialiter esse in Spiritum Sanctum : ut impugnatio agnitæ veritatis, et invidentia fraternæ gratiæ, ac alia quædam : et ita videtur loqui Augustinus de peccato in Spiritum Sanctum in libro de Blasphemia. Hinc quod alibi loquitur Augustinus, Peccatum in Spiritum Sanctum est perseverans B duritia cordis impœnitentis ; et rursus, Peccatum in Spiritum Sanctum est consuetudo peccandi, qua Dei metus amittitur ; intelligendum est de peccato in Spiritum Sanctum prout supponit aliud genus peccati, cum conditione superaddita. Obstinatio autem dupliciter sumitur. Primo, ut conditio quædam mortalis peccati, quum quis perseverat aut induratur in illo : sicque peccatum in Spiritum Sanctum, prout addit super aliud genus peccati, dicit obstinationem cum certa malitia, quæ est C causa illius. Nec tota ratio peccati in Spiritum Sanctum est perseverans duritia : peccans enim ex infirmitate, si obduretur neque pœniteat, perseverantem habet duritiam cordis impœnitentis. Sed peccatum in Spiritum Sanctum, prout dividitur contra peccatum ex infirmitate et ignorantia, dicit industriam seu certam malitiam tanquam causam peccati. Secundo, obstinatio appellatur propositum seu voluntas perseverandi in duritia cordis impœnitentis, sicque est distincta species peccati in Spiri- D tum Sanctum, et potest esse cum aliis peccatis et sine illis.

Secundo quæritur, an peccatum in Spiritum Sanctum sit idem quod peccatum ad mortem. Dicendum, quod peccatum ad mortem multipliciter dicitur. Primo, ut sit idem quod peccatum mortale, secundum
I *Joann.* v, 17. illud primæ Joannis : Omnis iniquitas est peccatum ad mortem. Secundo, pro omni peccato in quo quis moritur. Tertio, pro peccato quod disponit ad inexcusabilitatem, ut dum post veritatis agnitionem quis impugnat fraternitatem gratiamve fraternam. Dicendum ergo, quod primo modo peccatum in Spiritum Sanctum est peccatum ad mortem, non econverso. Si vero peccatum ad mortem sumatur secundo modo, potest dici peccatum in Spiritum Sanctum secundum aliam rationem peccati in Spiritum Sanctum; sed non omne peccatum in Spiritum Sanctum dicetur peccatum ad mortem. Si vero tertio modo accipiatur peccatum ad mortem, sic videntur realiter esse idem, quamvis differant ratione. Dicitur namque peccatum in Spiritum Sanctum propter impugnationem gratiæ, qua fit peccati remissio; peccatum vero ad mortem, quoniam quasi irremediabiliter disponit ad pœnam.

Denique sex ponuntur differentiæ seu species peccati in Spiritum Sanctum, videlicet : desperatio, præsumptio, invidentia fraternæ gratiæ, impugnatio veritatis agnitæ, obstinatio et impœnitentia. Quod enim desperatio sit peccatum in Spiritum Sanctum, habetur in Glossa ad Romanos
super illud, Secundum duritiam, etc. Idem *Rom.* II, 5.
patet de præsumptione et desperatione, per Augustinum in libro de Fide ad Petrum, quo dicitur : Sicut misericordia suscipit absolvitque conversos, ita justitia repellit et punit obstinatos. Quidam vero desperant de indulgentia peccatorum, quidam autem sperant sine meritis, de misericordia Dei præsumentes : hi peccant in Spiritum Sanctum. Ex quo habetur quod præsumptio est peccatum in Spiritum Sanctum. Quod item invidentia seu impugnatio fraternæ gratiæ sit peccatum in Spiritum Sanctum, patet per Augustinum in libro de Sermone Domini in monte, quo ait : Paulus apostolus non oravit I *Tim.* I, 20; II *Tim.* IV, 14, 15.
pro Alexandro, quoniam invidentiæ facibus fraternitatem impugnando peccaverat. Et denuo, hoc est peccare in Spiritum Sanctum, per malitiam et invidentiam impugnare fraternam caritatem post acceptam Sancti Spiritus gratiam. Demum, quod impugnatio agnitæ veritatis sit pec-

catum in Spiritum Sanctum, asserit Augustinus in libro de Unico Baptismo. De obstinatione quoque idem testatur in Enchiridio. Hoc ipsum asseritur in Glossa super Matthæum de impœnitentia, super *Matth.* XII, 31. illud, Spiritus blasphemiæ non dimittitur, etc.

Præterea ratio quod hæc sex assignantur peccata in Spiritum Sanctum, esse potest. Peccatum enim in Spiritum Sanctum opponitur gratiæ Spiritus Sancti, per quam est unitas Ecclesiæ, in qua fit peccatorum remissio. Sed ad hoc quod iste effectus sequatur ex gratia illa, multa sunt per se adjuvantia : duo videlicet ex parte Dei remittentis; alia duo ex parte ejus cui fit remissio; duo quoque alia ex parte proximi. Ex parte Dei remittentis est misericordia cum justitia. Contra justitiam Dei exstat præsumptio; contra misericordiam Dei, desperatio. Qui enim præsumit cum suis demeritis, ponit Deum esse injustum; qui vero in hac vita desperat, ponit Deum esse immisericordem. At vero ex parte ejus cui fit remissio, duæ requiruntur dispositiones, quæ sunt, commissa deflere, et deflenda non committere. Contra quæ duo sunt duæ species peccati in Spiritum Sanctum, utpote impœnitentia et obstinatio : quia per impœnitentiam proponit deflenda committere, et per obstinationem commissa non plangere. At contra ea quæ respiciunt proximum, est invidentia fraternæ gratiæ, qua deordinatur affectus; et impugnatio agnitæ veritatis, qua deordinatur intellectus. Motivum enim ad remissionem est amor agnitæ veritatis, per quam ordinatur intellectus; amorque fraternæ gratiæ, per quam ordinatur affectus. Aliter quoque possunt hæ species accipi : ut impugnatio veritatis agnitæ respiciat effectum Spiritus Sancti in intellectu, invidentia fraternæ gratiæ impugnet effectum Spiritus Sancti in voluntate. Motivum autem ad remissionem peccatorum est, ut diligamus per fidem operantem et per dilectionem *, per quam est unitas membrorum Ecclesiæ.

* *alias* ut diligamus fidem operantem per dilectionem

Amplius, si quæratur cui gratiæ per se opponatur peccatum in Spiritum Sanctum, an scilicet gratiæ innocentiæ vel gratiæ baptismali; dicendum, quod gratiæ pœnitentiali, per quam fit reparatio a lapsu peccati actualis mortalis. Verum huic gratiæ opponitur aliquid dupliciter. Primo, quia expellit eam : sicque omne peccatum mortale actuale, perpetratum post injunctam pœnitentiam aut præhabitam contritionem, opponitur gratiæ illi. Secundo, quoniam maxime contrariatur et impedit ut homo non convertatur ad pœnitentiam, nec ad gratiam illam pertingat : et ita peccatum in Spiritum Sanctum opponitur gratiæ illi.

Postremo peccatum in Spiritum Sanctum aliquo modo remissibile est, et aliquo modo irremissibile. Remissibile quippe est ex parte omnipotentiæ Dei remittentis, et etiam quoniam potest homo inde pœnitere, excepta finali impœnitentia. Remissibile quoque vocatur, quia secundum esse finibile est, nisi fuerit causa in alio, utpote in voluntate peccatoris. Dicitur autem irremissibile quod per se contrariatur gratiæ remissionis : sicque finalis impœnitentia irremissibilis nuncupatur; et item quod inhabile est remitti, et sic obstinatio irremissibilis perhibetur. Rursus irremissibile dicitur quod indignum est remitti, quoniam tollit adminicula remissioni : sicque invidentia fraternæ gratiæ est irremissibilis; vel quia non habet colorem excusationis, sicut quæ fiunt ex infirmitate aut ignorantia. Et ita peccatum in Spiritum Sanctum est, quod est ex certa malitia aut industria. Quod vero dixit Salvator, quod peccatum in Spiritum Sanctum non *Matth.* XII, 32. habet remissionem in hoc sæculo neque in futuro, non est intelligendum, quod peccatum mortale post vitam hanc dimittatur quoad culpam; potest tamen quoad pœnam : imo sic ignoscitur ei qui pœnitet, et non satisfacit in sæculo isto. — Hæc Alexander, in quibus et dicta Antisiodorensis continentur.

Denique Bonaventura eadem exprimit

aliis verbis : Peccatum (inquiens) in Spiritum Sanctum est genus distinctum ab aliis generibus peccatorum triplici ratione. Primo, ratione sui principii. Secundo, ratione sui oppositi. Tertio, ratione substrati actus. Ratione principii, quia peccatum in Spiritum Sanctum dicendum est omne illud quod procedit ex certa malitia seu industria. Ratione sui oppositi, quia opponitur gratiæ pœnitentiali. Ratione actus substrati, quia quum sit gratiæ impugnativum, et malitia sit in spiritu secundum se, peccatum in Spiritum Sanctum consistit circa actum spiritus seu mentis, ut patet in desperatione et obstinatione. Hinc peccata carnalia, quæ in actibus carnis consistunt, dici nequeunt peccata in Spiritum Sanctum.

Est quoque peccatum istud gravissimum : quia naturam maxime lædit, non solum ei auferens sanitatem spiritualem, imo et viam ad illam præcludens, nec ullum excusationis habens colorem, præsertim quum sit ex malitia atque industria : quia tunc peccat quis in Spiritum Sanctum, quando movetur ad malum scienter, sciens se moveri ad malum. Hinc peccatum in Spiritum Sanctum est ex malitia, conflata ex concursu malitiæ ex originali peccato contractæ, actualis quoque malitiæ conjunctæ industriæ : propter quod dicitur esse non solum ex malitia, sed ex certa malitia. Malitia vero ex originali contracta, non excusat nec minuit hoc peccatum, sicut ignorantia et infirmitas : quia malitia illa exstat in voluntate, et subjacet ei, nec minuit rationem voluntarii. Hinc istud peccatum maxime oculos Dei offendit. Unde et irremissibile dicitur, quia vix et raro ac difficulter dimittitur ; et ut aliqui dicunt, irremissibile est, quoniam ex se ineptitudinem habet ad hoc quod remittatur. Porro impœnitentia dupliciter sumitur. Primo, pro proposito non pœnitendi : et hoc aliquo modo potest remitti, quia propositum potest mutari. Secundo, pro continua permanentia in peccato usque in finem vitæ inclusive : et sic simpliciter est irremissibilis.

Amplius, quoniam fere omnes actus qui procedunt ex certa malitia, queunt procedere ex infirmitate et ignorantia, et nomina peccatorum imponuntur ab actibus : hinc nullum nomen specierum peccati in Spiritum Sanctum impositum est alicui earum secundum quod est præcise peccatum in Spiritum Sanctum. Unde in omnibus illis necessaria est generalis ista distinctio, quod sex nomina ista designant peccata in Spiritum Sanctum, prout ex certa malitia oriuntur, et non secundum quod ex infirmitate vel ignorantia nascuntur. Verbi gratia, desperatio interdum venit ex pusillanimitate, ita quod desperans in ipsa desperatione non habet nec invenit complacentiam, imo dolet ac nititur contra eam : et ita non est peccatum in Spiritum Sanctum, sed prout quis definitive diffidit, instar Cain, quasi abscondens se a facie Domini. *Gen.* IV, 14 Nam hoc est in contumeliam misericordiæ Dei, cui suam præfert ac præponderare putat iniquitatem. Insuper veritas potest tripliciter intelligi impugnari. Primo, propter ipsam veritatem : et sic nemo eam impugnat, quum omnes homines naturaliter scire desiderent. Secundo, propter dicentem. Tertio, propter effectum sequentem. Hisque duobus modis potest impugnari non solum ex malitia certa, sed item ex infirmitate et ignorantia, sive ad sui excusationem, sive ad alterius confusionem. Item, dupliciter potest quis invidere gratiæ alienæ. Primo, prout æstimatur minorativa proprii boni seu propriæ famæ, laudis aut gloriæ : et ita est peccatum capitale. Secundo, quoniam oculus animæ ita est depravatus, ut sicut non videt bonum in se, sic nec in alio velit videre : et sic est peccatum in Spiritum Sanctum; oriturque ex mera corruptione atque malitia voluntatis, quæ in tantum gustum ejus pervertit, ut bonum apparere faciat malum, et malum bonum. Sic et impœnitentia dupliciter dicitur, utpote privative et contrarie. Privative non est peccatum in Spiritum Sanctum, quia non ponit novum peccatum, sed dicit con-

ditionem seu circumstantiam præcedentis peccati. Contrarie vero sumpta, est peccatum in Spiritum Sanctum, secundum modum expressum. — Hæc Bonaventura in diversis quæstionibus quas hic movet.

Circa hæc scribit Thomas : Peccare in Spiritum Sanctum contingit dupliciter. Primo, quia peccatur contra ejus personam. Secundo, quia contra attributum ipsius. Peccat autem contra personam Spiritus Sancti, qui male sentit de ipso, ut qui dixerunt eum Patre Filioque minorem ac creaturam : quod infidelitatis est vitium. Peccare vero contra attributum Spiritus Sancti, quod est bonitas, est peccare ex certa malitia : sicut peccare in Patrem, est ex infirmitate peccare; peccare in Filium, est ex ignorantia transgredi. Quorum differentia accipi potest ex quinto Ethicorum, quo ait Philosophus, quod tribus modis contingit peccatum, videlicet ex ignorantia, ex passione seu infirmitate, et ex electione. Verumtamen malitiam sub ratione malitiæ nemo vult; sed secundum quod peccatum putatur bonum peccanti, quasi quietans appetitum ejus corruptum, propter hoc secundum se desideratur.

Hoc ergo peccatum in Spiritum Sanctum est speciale genus peccati. Nempe quod aliquis ex certa malitia, electione seu deliberatione eligat actum peccati, nulla passione impulsus, contingere potest dupliciter. Primo, per positionem alicujus in eligente per quod inclinatur in talem actum, ut qui peccat ex habitu vitii. Secundo, quando voluntas rejicit illud per quod a peccato retrahi posset, ut qui abjicit spem futuræ remunerationis, aut timorem futuræ damnationis. Sumendo autem peccatum ex electione primo modo, non est speciale peccatum, sed circumstantia quædam peccati, ut quod peccatum procedit ex habitu : quod in omni vitiorum genere contingit. Secundo autem modo, est speciale peccatum, quoniam speciale peccatum vocatur ex speciali objecto. Hoc vero est speciale voluntatis objectum, in quo peccatur, videlicet quod natum est a
A peccato retrahere, cui voluntas dissentit sponte ab ipso discedens. Peccatum itaque in Spiritum Sanctum non proprie dicitur illud quod ex electione procedit primo modo, sed modo secundo : quia peccata specificantur ac nominantur ab objectis, habetque hoc peccatum objectum (ut patuit) speciale. Quum autem quis peccat hoc secundo modo ex electione, quod est proprie peccatum in Spiritum Sanctum, sunt ibi duo actus, quorum uterque peccatum est, et primus est causa secundi.
B Verbi gratia, aliquis uno actu voluntatis præmia æterna contemnit, eorum spem abjiciens a se, atque in hoc ipso est peccans; et quia desperat de præmio, incidit in actum fornicationis, qui actus provenit in eo ex certa electione propter actum præcedentem. Unde quum dicitur peccatum ex industria, ipsa industria quæ notatur causa esse peccati, est quoddam peccatum, et est determinatum genus peccati, et proprie peccatum in Spiritum Sanctum; et actus secundus ex illa proveniens, non est
C peccatum in Spiritum Sanctum, nisi forte secundum quod actus primus manet in eo.

Præterea, sicut ex textu colligitur, de peccato in Spiritum Sanctum est duplex opinio. Quidam namque sumentes impœnitentiam prout est circumstantia peccati, assignant quinque species peccati in Spiritum Sanctum, quæ supra annumeratæ sunt impœnitentiæ, dicentes nullam illarum habere complete rationem peccati in Spiritum Sanctum, nisi ei jungatur impœnitentia illa : sicque dicunt peccatum in
D Spiritum Sanctum simpliciter et omnino irremissibile esse. Quæ opinio non videtur idonea esse, quia sic omne peccatum usque ad mortem continuatum inclusive, est irremissibile. Ideo alia positio est, sex esse species peccati in Spiritum Sanctum, sicut præhabitum est, quæ positio verior reputatur. — Hæc Thomas in Scripto. Concordant Albertus, Petrus, Richardus.

Præterea quæritur, an peccatum in Spiritum Sanctum exsistat gravissimum.

Ad quod Petrus : Quemadmodum morbus (A) corporalis, ita et spiritualis potest dici unus alio gravior dupliciter. Primo, ratione majoris læsionis; secundo, ratione difficilioris reparationis. Ratione majoris læsionis dupliciter. Primo intensive, quia plus tollit de bono intensive; secundo extensive, quoniam plura bona tollit. Sic ergo tripliciter potest peccatum peccato gravius dici. Primo, ratione majoris læsionis. Secundo, ratione læsionis universalioris. Tertio, ratione difficilioris reparationis. Primo modo peccatum in Spiritum Sanctum gra- (B) vissimum est, quia plus opponitur bonitati, unde plus privat de bono naturali. Tertio quoque modo gravissimum est, quoniam nihil aut minus habet excusabilitatis, plusque habet adhæsionis, quia voluntas pertinaciter illi malo adhæret. Secundo modo quædam alia peccata sunt graviora : ut malum infidelitatis, quod aufert fundamentum totius boni, et ex consequenti omnia bona; similiter peccatum primorum parentum, quod totam naturam corrupit : quod tamen non fuit peccatum in (C) Spiritum Sanctum, quod tantum habet locum in statu naturæ corruptæ. Hæc Petrus.

Rursus hic quæritur, an peccatum in Spiritum Sanctum necessario præsupponat aliud peccatum.

Ad quod idem Petrus respondet : Sicut in aliis contingit peccatis, ita et in peccato in Spiritum Sanctum. In aliis quippe peccatis, quædam sunt peccata per se, ut fornicari ; quædam vero peccata sunt quæ super alia fundantur tanquam super ma- (D) teriam, ut gloriari de fornicatione. Similiter peccata in Spiritum Sanctum quædam sunt species per se, sicut præsumptio, invidentia fraternæ gratiæ, impugnatio agnitæ veritatis ; quædam autem, quæ alia peccata pro materia habent, ut desperatio, obstinatio, impœnitentia : quæ tria præexigunt aliam culpam, non prima tria. Hæc Petrus. — In cujus compendioso responso continetur Richardi responsio.

Porro Thomas plenius loquens : In peccatis (ait) quorum unum ex alio nascitur, consideratur non quid semper, sed quid ut in pluribus fiat, propter aptitudinem quamdam quam unum peccatum habet ut ex alio frequentius oriatur : sicut fraus dicitur avaritiæ filia, quæ tamen ex fornicatione aut alio vitio potest oriri. Illud vero peccatum aptitudinem habet ut aliud ex ipso gignatur, cujus objectum est amplius appetibile, utpote quod majorem habet apparentiam boni. Hinc peccatum cujus objectum maxime recedit a ratione boni, minime potest esse primum, sed quasi semper aut frequentius ex alio oritur; et tale est peccatum in Spiritum Sanctum. Hinc sæpius et quasi semper ad alia peccata sequitur ; attamen non sic, quin possibile sit hominem in primo actu in Spiritum Sanctum peccare, præcipue in duabus speciebus hujus peccati, videlicet in impugnatione agnitæ veritatis, atque in invidentia gratiæ qua sumus reconciliati : quia hæ species majorem videntur habere distinctionem ab aliis. Nihilo minus quoque hoc contingit in aliis peccatis quæ sunt in Spiritum Sanctum, si diligenter consideretur. Potest etenim aliquis, inspectis diversorum hominum statibus, abjicere spem futuræ gloriæ propter difficultatem pertingendi ad eam et propter delectationes eorum qui de ipsa non curant ; consimiliter, in hoc firmare animum suum, ut suam in omnibus voluntatem sequatur, quod est obstinationis, et ita de aliis. Hæc Thomas in Scripto.

Porro Bonaventura consentit primæ positioni a Petro inductæ : Quædam sunt, inquit, species peccati in Spiritum Sanctum quæ nullo modo possunt esse sine peccato præambulo, ut obstinatio, desperatio, finalis impœnitentia. Hæc namque respiciunt peccatum præambulum sicut materiam circa quam, et ut causam : nemo enim desperat de venia, nisi qui peccavit; nemo obstinatur in malo, nisi qui incidit malum ; nemo impœnitens est, nisi qui habet unde pœniteat. Hæc Bonaventura. — Et istud verius esse videtur. Nec enim aliquis

A diversis hominum statibus consideratis, spem gloriæ potest abjicere modo prætacto, nisi ante hoc multipliciter peccet per inconsiderationem eorum quæ considerare tenetur, et per vilipensionem eorum quæ præcipue diligere obligatur : quod etiam manifeste patet de firmatione animi in hoc, quod propriam in omnibus sequatur voluntatem.

Insuper circa hæc quærit Scotus, an voluntas creata possit peccare ex certa malitia, volendo aliquid non ostensum sibi sub ratione boni veri aut apparentis. Ad quod B non respondet directe et assertive. Attamen dicit, quod quamvis dicatur quod non, nihilo minus potest teneri, quod peccatum in Spiritum Sanctum sit ex certa malitia, quia non venit ex hoc quod voluntas appetitui sensitivo condescendit, condolet et condelectatur sive assentit, sicut in peccato ex infirmitate, nec ex hoc quod voluntas errore rationis abducitur, ut in peccato ex ignorantia; sed ex propria libertate ac pravitate, non aliunde impulsa, fertur in malum, in quo maxime consistit C ratio malitiæ et peccati. Nec tamen fertur in malum sub ratione qua malum, quamvis feratur in id quod totaliter malum est, sed ut apparens bonum. Hæc Scotus.

Postremo hic quæritur, an peccatum Adæ fuit in Spiritum Sanctum. — Et jam p. 578 C. ex Petro tactum est quod non.

Thomas vero respondet : Quidam dicunt, quod peccatum dæmonis et peccatum primi hominis non fuit in Patrem neque in Filium nec in Spiritum Sanctum. Hæ D namque non sunt differentiæ peccati absolute accepti, sed peccati quod contingit in statu naturæ corruptæ. Infirmitas quippe et ignorantia et malitia, ex peccato consequuntur naturam corruptam. Sed sciendum, quod quamvis infirmitas in natura integra inveniri nequivit, et ita nec peccatum in Patrem, ignorantia tamen aliquo modo in natura integra potuit inveniri, non prout ignorantia dicitur privative, sed negative. Sic enim est defectus consequens intellectum creatum, in quantum creatus est : ex hoc enim deficit a perfecto lumine intellectus increati, ut non omnia sciat, vel saltem non omnia actu simul consideret. Atque peccatum ex tali nescientia proveniens, peccatum in Filium dici potest. Malitia quoque ex qua peccatum in Spiritum Sanctum procedit, non oportet quod sit pœna, sed est aliquis actus peccati; unde etiam in natura integra potuit esse peccatum in Spiritum Sanctum. Verumtamen primus actus peccati hominis et angeli non fuit peccatum in Spiritum Sanctum, prout peccatum in Spiritum Sanctum est speciale peccatum : quod patet ex objecto peccati. Uterque enim peccavit altitudinem propriam immoderate appetendo: ideo quantum ad genus peccati, fuit peccatum superbiæ. Quantum vero ad circumstantiam peccati, utrumque peccatum fuit in Filium, quia uterque peccavit ex hoc quod non consideravit ea quæ consideranda erant ad evitationem peccati. Non autem fuit primum peccatum eorum ex hoc quod propria voluntate repugnaverunt spei, aut alicui tali, sicut fit in peccato in Spiritum Sanctum. Hæc Thomas in Scripto. — Nihilo minus reor infirmitatem etiam proprie accipi posse pro defectu quodam convenienti omni naturæ intellectuali creatæ in quantum creata est, quæ ex se imbecillis est, non solum incessabiliter indigens manutenentia Creatoris, ne labatur in nihilum, imo etiam prona ex se, fragilis labilisque ad peccandum, si gratuitis destituatur.

# DISTINCTIO XLIV

## A. *De potentia peccandi, an sit homini a diabolo vel a Deo.*

POST prædicta, consideratione dignum occurrit, utrum peccandi potentia sit nobis a Deo, a diabolo, vel a nobis. Putant quidam potentiam recte agendi nobis esse a Deo, potentiam vero peccandi non a Deo, sed a nobis vel a diabolo esse : sicut mala voluntas non a Deo nobis est, sed a nobis et diabolo, bona autem a Deo tantum nobis est. Bonæ namque voluntatis et cogitationis initium non homini ex se ipso nasci, sed divinitus parari et tribui, in eo Deus evidenter ostendit, quia nec diabolus nec aliquis angelorum ejus, ex quo in hanc caliginem sunt detrusi, bonam potuit vel poterit resumere voluntatem : quia si possibile foret ut humana natura, postquam a Deo aversa bonitatem perdidit voluntatis, ex se ipsa rursus eam habere potuisset, multo possibilius hoc natura haberet angelica, quæ quanto minus gravatur terreni corporis pondere, tanto magis hac esset prædita facultate. Non ergo homo vel angelus a se voluntatem bonam habere potest, sed malam. Similiter et de potentia inquiunt, per similitudinem voluntatis de potentia boni vel mali disserentes, quod illa sit a Deo, non ista.

Fulgent. de Fide ad Petrum, n. 34.

## B. *Auctoritatibus adstruit, potentiam peccandi esse a Deo.*

Sed pluribus Sanctorum testimoniis indubitanter monstratur, quod potestas mali a Deo est, a quo est omnis potestas. Ait enim Apostolus : Non est potestas nisi a Deo. Quod non de potestate boni tantum, sed et mali intelligi oportet, quum Pilato etiam Veritas dicat : Non haberes in me potestatem, nisi datum esset tibi desuper. Malitia nempe hominum, ut ait Augustinus, cupiditatem nocendi per se habet ; potestatem autem, si ille non dat, non habet. Ideoque diabolus, antequam aliquid tolleret Job, dicebat Domino : Mitte manum tuam, id est, da potestatem, quia etiam nocentium potestas non est nisi a Deo, sicut Sapientia ait : Per me reges regnant, et tyranni per me terram tenent. Unde Job de Domino ait : Qui facit regnare hypocritam propter peccata populi. Et de populo Israel dicit Deus : Dedi eis regem in ira mea. Nocendi enim voluntas potest esse ab homine, potestas autem non est nisi a Deo, et hoc abdita aptaque justitia. Nam per potestatem diabolo datam justos Deus facit suos. De hoc etiam Gregorius in Moralibus ait : Tumoris elatio, non potestatis ordo, in crimine est. Potentiam Deus tribuit, elationem vero potentiæ malitia nostræ mentis invenit. Tollamus ergo quod de nostro est, quia non potentia justa, sed actio prava damnatur. His auctoritatibus aliisque pluribus evidenter ostenditur, quod non est potestas boni vel mali cuicumque nisi a Deo æquo, etsi te lateat æquitas.

*Rom.* XIII, 1. *Joann.* XIX, 11. Aug. in ps. 32 sermo 2, n. 12. *Job* I, 11. Aug. de Natura boni, c. 32. *Prov.* VIII, 15. *Job* XXXIV, 30. *Osee* XIII, 11. Gregor. Moral. lib. XXVI, n. 48.

### C. *An aliquando resistendum sit potestati.*

Hic oritur quæstio non transilienda silentio. Dictum est enim supra, quod potestas peccandi vel nocendi non est homini vel diabolo nisi a Deo. Apostolus autem dicit, quod qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. Quum ergo diabolo *Rom.* XIII, 2. sit potestas mali Dei ordinatione, ejus potestati non esse resistendum videtur. Sed sciendum est, Apostolum ibi loqui de sæculari potestate, scilicet rege et principe, et hujusmodi, quibus non est resistendum in his quæ jubet Deus eis exhiberi, scilicet in tributis et hujusmodi. Si vero princeps aliquis vel diabolus aliquid jusserit vel suaserit contra Deum, tunc resistendum est. Unde Augustinus determinans qualiter* resistendum sit potestati, in libro de Natura boni ait : Si aliquid jubeat potestas quod non debeas facere, hic sane contemne potestatem, timendo majorem potestatem. Ipsos humanarum rerum gradus adverte. Si quid jusserit procurator, numquid faciendum est, si contra proconsulem jubeat? Rursus, si quid ipse proconsul jubeat et aliud jubeat imperator, numquid dubitatur, illo contempto, illi esse serviendum ? Ergo si aliud imperator, aliud jubeat Deus, contempto illo, obtemperandum est Deo. Potestati ergo diaboli vel hominis tunc resistamus, quum aliquid contra Deum suggesserit, in quo Dei ordinationi non resistimus, sed obtemperamus. Sic enim Deus præcepit, ut in malis nulli potestati obediamus. — Jam nunc his intelligendis atque pertractandis quæ ad Verbi incarnati mysterium pertinent, integra mentis consideratione intendamus, ut de ineffabilibus vel modicum aliquid fari, Deo revelante, valeamus.

* quando

Aug. Sermo 62, n. 13.

## SUMMA

### DISTINCTIONIS QUADRAGESIMÆ QUARTÆ

COMPLETO tractatu de peccato, hic ultimo sciscitatur de peccandi potentia, an sit a Deo. Quocirca arguit ad partem utramque et solvit. Deinde quærit, an aliquando resistendum sit potestati, et solvit quæstionem eamdem.

## QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **An potentia peccandi sit a Deo.**

Videtur quod non. Primo, quia potentia peccandi formaliter dicit aliquid imperfectionis, quod est origo causaque mali. Sed
A quod est causa causæ, est causa causati : imo prima causa plus influit quam quæcumque causa secunda. Ergo si Deus est causa potentiæ peccandi, esset causa peccati, imo prima atque præcipua causa ejus. Quumque in Deuteronomio scriptum sit, Dei perfecta sunt opera : non videtur talis *Deut.* XXXII, 4. potentia esse Dei effectus. — Secundo, Boetius ait : Cujus usus malus est, ipsum quoque malum est. Sed usus potentiæ peccandi est pravus : ergo et ipsa potentia : non ergo a Deo, cujus omne opus bonum
B est, dicente Apostolo, Omnis creatura Dei I *Tim.* IV, 4. bona est.

Verum ista quæstio soluta est supra, et dist. XXXVII, q. 1. responsio Alexandri ibi inducta est.

Albertus vero primo hic quærit, utrum potentia peccandi sit potentia. Ad quod respondet : Potentia peccandi seu mali Summ. th. 2a part. q. 141. duobus dicitur modis : videlicet ad actum malum, qui dupliciter potest considerari,

puta ut actus, et ut actus sub deformitate A peccati. Si consideretur ut actus, certum est quod potentia ad actum illum sit potentia. Si autem consideretur sub deformitate culpæ, quum malum defectus sit et non ens, non potest habere nisi causam deficientem, quæ non est potentia simpliciter. — Insuper potentia peccandi, secundum quod potentia, est a Deo; sed secundum quod est potentia mali, est ex defectu boni, seu a bono deficiente, non a Deo. Propter quod asserit Augustinus : Mali nocendi cupiditatem habent ex se, B potestatem vero non nisi a Deo. Hæc Albertus.

At vero Thomas : Potentia, inquit, per actus suos cognoscitur. Hinc ex consideratione actus peccandi, judicium est sumendum de peccandi potentia. In actu autem peccandi sunt duo, videlicet substantia actus, atque deformitas. Ideo in potentia peccandi duo sunt attendenda, puta ipsa potentia, quæ est principium actus, et hæc una eademque est principium actus ordinati et inordinati, estque a Deo; consi- C deratur quoque in ea defectus, secundum quem potest producere actum deficientem. Potentiæ vero perfectissimæ nunquam deficiunt ab eo ad quod ordinatæ sunt, ut patet in necessariis. Ideo, quod potentia impediatur aut retrahatur ab eo ad quod naturaliter ordinata est, oportet quod sit ex defectu ipsius, in quantum agenti impedienti succumbit. Quumque potentia voluntatis humanæ sit per se ordinata ad bonum, defectus a bono in actu ipsius causatur ex aliquo defectu in ipsa, per quem D ab aliquo vinci potest, vel delectatione, vel suggestione, vel quocumque alio, ut ab eo quod est naturale sibi, ad id quod est innaturale trahatur. Hic autem defectus inest ei secundum quod ex nihilo est. Hujus quoque defectus, quod scilicet creatura ex nihilo est, Deus non est causa, quum hoc conveniat creaturæ ex se ipsa, nec sit aliquid positivum, ut probat Avicenna. Posset tamen dici, quod iste defectus a Deo est, non sicut ab agente, sed sicut a non agente (quemadmodum dicitur Deus causa privationis gratiæ, quia non influit eam), nisi creatura esset incapax hujus perfectionis, quæ est non esse ex nihilo. Hinc dicendum, quod iste defectus nullo modo a Deo est, nec directe nec indirecte. Itaque potentia peccandi, quantum ad id quod potentiæ est, est a Deo; quantum vero ad defectum qui implicatur, non est a Deo. — Per quæ patet ad objecta solutio. Nam usus ad quem ordinatur directe, bonus est; peccare vero abusus est. Hæc Thomas in Scripto. Ex cujus dictis de his multa introducta sunt supra. dist. XXXVII, q. 1.

In his concordant Bonaventura, Petrus, Richardus, alii quoque communiter.

Præterea, contra responsionem Thomæ et aliorum jam habitam, multa scribit Durandus, quæ nullius videntur vigoris : præsertim quum non solum Augustinus, Gregorius, Damascenus, Anselmus, sed Avicenna quoque et meliores philosophi dicant quod in illa responsione expressum est, utpote creaturam, in quantum ex nihilo est, habere deficere et peccare; quod item deformitas actionis et defectus potentiæ non sint a Deo tanquam causa efficiente : imo deformitas culpæ a Deo nequaquam est nisi permissive. Verumtamen si quid efficaciæ sortiuntur objecta Durandi, non est contra prætactos doctores defectum rei esse aliquo modo a Deo, eo modo quo nauta per suam absentiam fertur causa naufragii, sicut et in responsione ipsorum est tactum; et item ex ipsa re in quantum est ex nihilo, quemadmodum et naufragium etiam est ex imperitia, negligentia et impotentia horum qui submerguntur. *Cf.* p. 500 C'.

Amplius ad dubium illud, utrum potentia peccandi sit a Deo, respondet Scotus : Aut potentia peccandi dicit immediatum ordinem ad actum peccandi, aut dicit ipsum fundamentum ordinis hujus, ratione cujus is qui habet hoc fundamentum, puta potentiam quæ potest peccare, dicitur peccare posse. Si primo modo, aut ordo est ad actum substratum, aut ad ipsam

deformitatem quæ consistit in actu. Si primo modo, iste ordo est a Deo sicut et utrumque extremum ordinis ; ad istud quoque substratum Deus habet potentiam. Secundo modo, iste ordo ad peccare nihil est; sicut et terminus ejus, puta peccatum, nihil consistit. Si vero loquamur de fundamento ordinis hujus, dico quod hoc est aliquid positivum. — Verum si objiciatur, quod voluntas semper deficit in quantum ex nihilo est, non per aliquid positivum in ea; respondeo, quod esse defectibile, id est esse vertibile in nihil, consequitur omnem creaturam in quantum est ex nihilo; sed esse defectibile per peccatum, est proprium huic intellectuali naturæ, et consequitur eam sub ratione qua hæc natura specifica potest esse principium oppositorum, agendo videlicet et deficiendo. Hæc Scotus.

## QUÆSTIO II

**D**Enique, præhabitæ quæstioni similis est quæstio ista, **Utrum omnis prælatio, omnisque potestas præsidendi a Deo sit.**

Videtur quod non, quia si sic, Deus videretur inordinate egisse, quum tot indignissimi præsint, quibus non videtur data a Deo potestas præsidentialis sive prælatica, præsertim quum per Osee dicat : Ipsi regnaverunt, et non ex me; principes extiterunt, et non cognovi. — Rursus, quæ a Deo sunt, ordinata sunt. Sed in ordinationibus vitæ præsentis sunt multæ inordinationes et deformitates, ut quod insipientiores præsunt sapientioribus, juvenes senibus, vitiosi justis.

*Osee* VIII, 4. *Rom.* XIII, 1.

Ad hoc Thomas respondet : Quum Deus sit auctor omnium bonorum, nec auctor sit mali, oportet ut si in prælationibus aliquid boni et aliquid mali inveniatur, prælatio sit a Deo, quantum ad bonum quod in ipsa consistit; quantum vero ad

A malum adjunctum, non sit ab eo. In prælatione autem tria considerantur, puta prælationis principium, modus et usus. In quibusdam ergo quodlibet horum bonum est, ut in his qui ad prælationem ordinate perveniunt, debite quoque prælationis actum exercent. In quibusdam vero principium malum est, sed usus bonus, ut in his qui indebite et indigne ad prælationem perveniunt, sive ex insufficientia sua, aut propter modum perveniendi ad eam; attamen actum seu officium prælationis B debito modo exercent. In quibusdam autem est econverso. In aliquibus autem utrumque est malum. Modus autem seu forma prælationis in omnibus bonus est : consistit namque in quodam ordine unius tanquam regentis, et alterius tanquam subjacentis. Quumque judicium de re simpliciter dandum sit secundum illud quod est formale in ea, idcirco simpliciter est dicendum, omnem prælationem esse a Deo; sed quasdam prælationes non esse a Deo secundum quid, utpote quantum ad ab- C usum, seu quoad modum obtinendi indebitum. Sicque reges et principes Judæorum dicuntur non regnasse ex Deo, in quantum contra Samuelis consilium reges sibi præfici voluerunt, vel quantum ad illos qui impie præfuerunt. Sic quoque indigni dicuntur usurpatam potestatem habere, in quantum inordinate pervenerunt ad eam, quamvis subditi mereantur per eos opprimi et affligi; atque secundum hoc eorum prælatio est a Deo in pœnam subditorum, juxta illud in Job : Qui regnare facit ho- D minem hypocritam propter peccata populi. Et quantum ad hoc, non est penitus inordinatum quod indigni præficiuntur; unde per Osee Dominus contestatur : Dabo tibi regem in furore meo, et principes in indignatione mea. Hæc Thomas in Scripto. — Idem Petrus et Richardus.

*Job* XXXIV, 30. *Osee* XIII, 11.

Responsio demum Alexandri et Bonaventuræ, imo et Antisiodorensis, prorsus concordant præinductæ responsioni Thomæ ad istud quæsitum, utrum omnis prælatio ac præsidendi potestas sit a Deo.

## QUÆSTIO III

INsuper quæritur hic, **Utrum in statu innocentiæ fuisset principatus atque prælatio unius hominis super alium.**

Videtur quod non. Primo, quoniam omnes fuissent confirmati in gratia, et ita unus non indiguisset directione alterius. — Secundo, Augustinus nonodecimo de Civitate Dei testatur : Hominem ad Dei imaginem factum, voluit Dominus dominari non nisi irrationabilibus creaturis. Gregorius quoque : Natura, inquit, homines fecit æquales; sed pro varietate meritorum, dispensatio Dei occulta, sed justa, alios aliis subdidit.

In oppositum est, quod unus alio sapientior perfectiorque fuisset, et ita fuisset idoneus regere illum. — Rursus, prælatio est proprietas dignitatis, et participatio quædam divinitatis : ergo eminentiori modo tunc in hominibus exstitisset quam postea, præsertim quum et in angelica hierarchia et triumphanti Ecclesia habeat locum, imo et naturale est parentes præesse pueris suis.

Ad istud Bonaventura respondens : Potestas (inquit) dominandi seu præsidendi, tripliciter dicitur, puta largissime, et communiter, ac proprie. Largissime, dominandi potestas dicitur respectu omnis rei qua homo potest uti ad votum ac libitum suum : sicque est homo dominus possessionum suarum. Communiter autem, potestas dominandi dicitur excellentia potestatis in imperando ei qui capax est rationis atque præcepti. Proprie vero, dicitur potestas coercendi subjectos, estque quædam arctatio libertatis in subdito, et proprie appellatur dominium, cui servitus correspondet. Primo modo, potestas dominandi omni statui est communis, videlicet statui naturæ institutæ, naturæ lapsæ, et naturæ glorificatæ; excellentiorique modo fuit in statu A naturæ institutæ, quam lapsæ. Secundo modo, competit statui viæ pro statu ejus utroque : nam et in statu innocentiæ vir potuisset imperare uxori, paterque filio. Quod et in angelis reperitur, quamdiu sunt administratorii spiritus : nam quan- *Hebr.* I, 14. tum ad hoc, sunt quasi in via. Hæc tamen præsidentia non manebit in gloria. Tertio modo, potestas dominandi convenit homini solum secundum statum naturæ lapsæ in punitionem, et servitus ei correspondens, est pœna peccati. (Et per hanc distinctio- B nem est facile solvere argumenta.) Hæc Bonaventura. — Consonat Alexander.

Concordat et Thomas : Duplex est, inquiens, modus prælationis : unus ordinatus ad regimen, alius ad dominandum. Domini autem ad servum exstat prælatio sicut tyranni ad subditum, ut octavo dicitur Ethicorum. Atque ut ibi ait Philosophus, differt rex a tyranno, quoniam suam prælationem ordinat ad gentis sibi subjectæ bonum commune, tyrannus vero ad propriam utilitatem. Itaque secundus ille mo- C dus prælationis in statu naturæ integræ non fuisset, nisi respectu irrationabilium creaturarum, quarum finis est homo, quia ad ejus commodum ordinantur. Una vero rationalis creatura, quantum de se est, non ordinatur ad aliam sicut ad finem; et si hoc fiat, hoc non erit nisi in quantum per peccatum assimilata est irrationabili- *Ps.* XLVIII, 13. bus creaturis. Unde et Philosophus servum vocat animatum organum domini sui. Porro prima prælatio, quantum ad aliquem usum fuisset in innocentiæ statu. Est enim D prælatio ad dirigendum subditos in his quæ agenda sunt, ad supplendum eorum defectus, ut quod populi a regibus defendantur; et rursus ad corrigendum mores, dum mali puniuntur atque coacte ad actus inducuntur virtutum. Sed quoniam ante peccatum nihil fuisset quod nocere homini potuisset, nec voluntas alicujus contradiceret bono : ideo quantum ad istos usus seu actus, prælatio in statu innocentiæ non fuisset; sed solum quantum ad primum usum, qui est dirigere in agen-

dis seu cognoscendis, secundum quod unus
alio majori munere sapientiæ majorique
lumine intellectus naturalis præditus fuis-
set. Hæc Thomas in Scripto.

Insuper in prima parte Summæ, quæ-
art. 4. stione nonagesima sexta : Dominium, in-
quit, dupliciter sumitur. Primo, ut opponi-
tur servituti. Secundo, prout communiter
refertur ad alium qualitercumque subje-
ctum : sicque dominus appellatur etiam
qui officium habet gubernandi ac dirigen-
di filios suos seu liberos. Et sic, non pri-
mo modo, fuisset dominium in innocentiæ
statu. Homo namque naturaliter est ani-
mal sociale : ideo homines socialiter in
paradiso vixissent. Socialis vero vita esse
non posset, nisi aliquis præsideret, com-
mune bonum intendens. Præterea, quum
unus homo habuisset tunc super alium
eminentiam scientiæ ac virtutis, inconve-
niens exstitisset si eas aliis non commu-
*I Petr.* iv, 10. nicaret, juxta illud B. Petri : Unusquisque
sicut accepit gratiam, in alterutrum illam
administrantes. Hæc Thomas in Summa.
— Petrus autem positionem Bonaventuræ
compendio narrat ac sequitur.

## QUÆSTIO IV

Amplius quæritur, **Utrum Christiani teneantur sæcularibus potestatibus obedire, etiam tyrannis.**

Videtur quod non. Primo, quia tyranni
et infideles ac vitiosi sunt indigni præ-
*Matth.* xvii, 25. esse. — Secundo, Salvator loquitur : Ergo
liberi sunt filii. Et ut recitatur ibidem,
hoc dixit ad probandum quod non esset
obligatus tributum persolvere. Quum ergo
Christiani sint filii adoptivi Regis altissi-
mi, liberi esse videntur a dominio princi-
pum terrenorum. — Tertio, Tullius laudat
eos qui Julium imperatorem occiderunt,
quoniam usurpavit sibi imperium : ergo
subditis licet tyrannum occidere, ergo non
tenentur ei obedire.

In oppositum est, quod Petrus apostolus
A jubet : Servi, obedite dominis vestris, non *I Petr.* ii, 18.
solum bonis et modestis, sed etiam dys-
colis.

Circa hæc disseruit Alexander : B. Am-
brosius ait : Julianus imperator, quamvis
esset apostata, habuit tamen sub se mili-
tes christianos ; quibus quum dixit, Pro-
ducite aciem pro defensione reipublicæ,
obediebant. Similiter legitur de aliis san-
ctis viris qui sub infidelibus principibus
militabant. Verum his obviare videtur,
quod de infidelibus principibus scribit
B Gregorius VII : Nos sanctorum prædeces-
sorum nostrorum statuta servantes, eos
qui excommunicatis sacramento aut fide-
litate adstricti sunt, apostolica auctoritate
a sacramento absolvimus, et ne illis fideli-
tatem observent, modis omnibus prohibe-
mus, quousque ad satisfactionem veniant.
Verum ad hæc dici potest, quod quam
cito princeps excommunicatus est nomi-
natim propter apostasiam, subditus absol-
vitur ab exsecutione obnoxietatis sacra-
menti. Quod autem de Juliano inductum
C est, intelligi potest, quod tunc non fuit
excommunicatus et adhuc tolerabatur, dis-
tulitque Ecclesia ab eo removere obedien-
tiam subditorum, propter scandalum evi-
tandum. Ubi enim princeps delinquit, vel
multitudo est in causa, aliquando detra-
hendum est juris rigori, ne major fiat
ruina. Aliter tamen videtur esse dicen-
dum, dum aliqui Christiani subsunt prin-
cipibus qui nunquam fuerunt fideles :
tunc enim eum possunt juvare in bello
justo. — Hæc Alexander. Qui alibi diffuse
D declarat, qualiter in Ecclesia sit duplex
potestas, videlicet sæcularis et spiritualis,
et qualiter sæcularis spirituali debeat esse
subjecta, non econverso.

At vero Thomas : Obedientia, ait, respi-
cit in præcepto quod servat, debitum ob-
servandi. Quod debitum causatur ex or-
dine prælationis, quæ coactivam habet
virtutem, non temporaliter tantum, sed
spiritualiter etiam propter conscientiam, *Rom.* xiii, 5.
ut ad Romanos scribit Apostolus. Ideo se-
cundum hoc quod a Deo est illa prælatio,

obediendum est ei a Christianis; non autem secundum id quod a Deo non est. Et juxta jam dicta, potest a Deo non esse dupliciter : utpote, quantum ad modum adipiscendi prælationem, et quantum ad ejus abusum. Quoad primum, contingit dupliciter : primo, propter defectum personæ, quia indigna est; secundo, propter defectum in ipso modo acquirendi, ut quia per violentiam aut simoniam, aut simili modo illicito obtinet eam. Ex primo defectu non impeditur quin jus prælationis ei acquiratur. Quumque prælatio secundum suam formam semper a Deo sit (quod debitum obedientiæ causat), ideo talibus prælatis, quamvis indignis, obedire tenentur subjecti. Secundus vero defectus impedit jus prælationis. Qui enim per violentiam dominium subripit, non efficitur vere prælatus aut dominus : ideo data facultate, potest quis dominum talem repellere, nisi ille sit postea dominus verus effectus per subditorum consensum, aut per superioris auctoritatem. Abusus quoque prælationis potest consistere duplex. Primo ex hoc quod præceptum prælati contrarium est ei ad quod ordinatur prælatio, ut si jubeat peccare; tuncque subditus non solum non tenetur obedire, imo etiam tenetur non obedire, quemadmodum sancti martyres maluerunt occidi quam jussis tyrannorum contra Deum parere. Vel quia cogunt ad hoc ad quod non extendit se ordo seu auctoritas prælationis, ut si princeps requirat tributa ad quæ servus non obligatur; et tunc quoque subditus non tenetur obedire, nec tamen tenetur non obedire.

Denique ista prælatio quæ ad utilitatem subditorum ordinatur, libertati eorum spirituali non derogat. Vel dicendum, quod Christus loquitur de se ipso ac suis discipulis, qui nec servilis erant conditionis, nec res temporales habebant propter quæ obligarentur principibus dare tributa. Idcirco non sequitur quod omnis Christianus hujus libertatis sit particeps, sed solum qui apostolicam vitam sequuntur, nihil in mundo hoc possidentes, et a conditione servili immunes. Per quod patet ad secundum solutio. — Ad tertium dicendum, quod Tullius loquitur in casu illo dum quis per violentiam subripit sibi dominium, nolentibus subditis vel ad consensum coactis, et quando non est recursus ad superiorem, per quem de invasione judicium fieri valeat : tunc enim qui ad liberationem patriæ occidit tyrannum, laudatur et præmium accipit. — Hæc Thomas in Scripto.

Porro in secunda secundæ, quæstione centesima quarta, idem affirmat : Fides (inquit) Christi est justitiæ principium et causa, juxta illud Apostoli ad Romanos : Justitia Dei per fidem Jesu Christi. Idcirco per fidem Christi non tollitur ordo justitiæ, sed magis firmatur. Ordo autem justitiæ exigit ut inferiores superioribus suis obediant : aliter non posset humanarum rerum status pacifice observari. Hinc per fidem Christi non excusantur fideles quin principibus sæcularibus teneantur obedire, in quantum ordo requirit justitiæ. Ideo si non habeant justum principatum, sed usurpatum, vel si injusta præcipiant, non tenentur eis subditi obedire, nisi forte per accidens, propter scandalum periculumve vitandum. Hæc Thomas in Summa.

*art. 6.* — *Rom. III, 22.*

Verum de hoc quod ait in Scripto in solutione auctoritatis sumptæ ex Tullio, commendante eos qui Julium occiderunt, aliter et forsan consultius scribit in libro de Regimine regum, dicendo : Curandum est, si rex in tyrannidem diverteret, qualiter possit occurri. Et quidem si non fuerit magnus excessus tyrannidis, utilius est remissam tyrannidem tolerare ad tempus, quam contra tyrannum agendo, multis implicari periculis gravioribus ipsa tyrannide. Porro si intolerabilis sit excessus, quibusdam visum fuit, ad fortiorum virorum pertinere virtutem, tyrannum perimere, seque pro multitudinis liberatione exponere mortis periculis, quemadmodum Aod in libro Judicum fecisse describitur, qui Eglon regem Moab occidit. Sed hoc apostolicæ doctrinæ non congruit, non so-

*Judic. III, 15 et seq.*

lum dominis bonis atque modestis, sed etiam dyscolis obedire docenti. Unde quum multi Romanorum imperatorum, Christianos persequerentur tyrannice, magna quoque multitudo tam nobilium quam populi esset ad fidem conversa, non resistendo, sed mortem pro Christo patienter ferendo, sunt coronati a Christo. Hinc contra tyranni sævitiam procedendum videtur non privata quorumdam præsumptione, sed publica auctoritate. — Hæc ibi, ubi de hoc tractat diffuse. Concordat Petrus, et Richardus.

Bonaventura quoque, et addit : Quia servitus opponitur libertati, ideo sicut est triplex libertas, videlicet a coactione, a culpa, a miseria; sic triplex est servitus, quæ consistit in libertatis arctatione. Secundum enim arctationem libertatis a culpa, attenditur servitus peccati, de qua in Joanne habetur : Qui facit peccatum, servus est peccati. Secundum vero arctationem libertatis a miseria, attenditur servitus pœnæ et mortis, de qua ad Romanos dicitur : Christus resurgens a mortuis, jam non moritur, mors illi ultra non dominabitur. Secundum autem arctationem libertatis a coactione, attenditur servitus conditionis, de qua ad Corinthios dicitur : Servus vocatus es ? non sit tibi curæ. Quumque triplex sit servitus, una ortum habet ab alia. Non enim esset servitus pœnæ, nisi præcessisset servitus culpæ; nec servitus conditionis sequeretur, nisi utraque illa præcessisset. Quum autem quis regeneratur in Christo, liberatur a servitute peccati, non tamen a pronitate peccandi et recidivo. Hinc Christiani, sicut et aliæ gentes, indigent rege et principe gubernari terreno; suntque servi in eis. Propter quod Christus præcepit : Reddite Cæsari quæ sunt Cæsaris. Hoc ipsum docet, et aliter dogmatizantes reprehendit Apostolus, ad Timotheum dicendo : Quicumque sub jugo sunt servi, dominos suos omni honore dignos arbitrentur, ne nomen Domini et doctrina blasphemetur. Si quis autem aliter docet, et non acquiescit sanis

*Joann.* VIII, 34. — *Rom.* VI, 9. — I *Cor.* VII, 21. — *Matth.* XXII, 21. — I *Tim.* VI, 1, 3, 4.

A sermonibus Domini nostri Jesu Christi, superbus est, nihil sciens. Hoc idem docet in pluribus locis in suis Epistolis. Hæc Bonaventura.

## QUÆSTIO V

Ultimo quæritur, **An religiosi ac ceteri subditi teneantur superioribus suis in omnibus obedire.**

B Videtur quod sic. Primo, quia B. Bernardus in sermonibus suis ac libris plurimum reprehendit religiosos qui discernunt in quibus obediant, et in quibus non; et docet, ut nequaquam superiorum suorum jussa et facta dijudicent, sed in simplicitate ovina obtemperantes, quocumque pastor tetenderit baculum atque direxerit, illuc mox eant. — Secundo, quoniam sancti Patres obedientiam indiscretam valde commendant, etiam in his quæ sunt supra seu etiam contra naturam. Quod et quidam C subditi sancti implesse leguntur, ut quod S. Maurus ad præceptum beatissimi Benedicti cucurrit super aquas; et alius quidam proprium filium projecit in fornacem ardentem; discipulus quoque Pauli abbatis ligavit draconem. Et talem obedientiam Deus omnipotens per multa præclara approbavit miracula, sicut in Vitaspatrum et alibi est conscriptum. Hinc et Benedictus in sua Regula loquitur : Quod si prælatus etiam impossibile aliquid jusserit, subditus conari debet et acceptare ut im- D pleat; multo plus in cunctis possibilibus debet parere. — Tertio, sicut religiosi tenentur suæ voluntatis affectum et libertatem judicio sui superioris subjicere, ita et propriæ rationis judicium. Unde est supra ostensum, quod magis tenentur stare judicio præsidentis, quam conscientiæ suæ. Non ergo possunt in aliquo licite non obedire, præsertim quum inferior non habeat suum superiorem judicare aut reprobare. — Quarto, religiosi tenentur in omnibus castitatem et paupertatem servare, ergo et

*Cf.* p. 526 B'.

obedientiam. Nam sicut illa duo, ita et hanc voverunt. — Quinto, Apostolus ad Colossenses jubet : Filii, obedite parentibus vestris per omnia. Religiosi autem patribus spiritualibus magis tenentur obedire, quam filii suis parentibus.

*Coloss.* III, 20.

Ad hæc Thomas : Triplex est, inquit, obedientia : una indiscreta, secunda imperfecta, tamen discreta, tertia vero perfecta. Indiscreta, quæ nec obedientia est dicenda, dum quis obedit in his quæ divinæ legis regulis contrariantur, quam legem oportet inviolabiliter observari; vel etiam in his quæ contrariantur regulæ quam religiosus ipse professus est, in his dumtaxat quæ dispensationi prælati non subduntur. Et ad hanc obedientiam nullus tenetur, imo quilibet tenetur eam non habere. Imperfecta autem obedientia, sed sufficiens ad salutem profitentibus obedientiam, est qua aliquis obedit in his quæ servare promisit, et non in aliis. Unde Bernardus dicit : Ceterum subditus hujusmodi obedientiam quæ voti finibus continetur, noverit imperfectam. Et ad hanc obedientiam profitentes obedientiam, ex necessitate tenentur. Obedientia vero perfecta est, qua subditus simpliciter obedit in his quæ non sunt contraria legi divinæ seu regulæ suæ professionis. Unde ibidem dicit Bernardus : Perfecta obedientia legem nescit, terminis non arctatur, non continetur professionis angustiis; largiori voluntate fertur in latitudinem caritatis, et ad omne quod injungitur, spontaneo vigore liberalis alacrisque animi, modum non considerans, in infinitum extenditur. Et ad hanc obedientiam nullus tenetur debito necessitatis, sed solum ex quadam necessitate vel congruitate, sicut tenemur semper æmulari charismata meliora. Hinc in libro de Dispensatione et præcepto ait Bernardus : Nihil mihi prohibeat prælatus eorum quæ promisi, nihil plus exigat quam promisi. Denique, obedientiam profitentes non profitentur nisi quæ continentur in regula suæ professionis. Propter quod libro præallegato scribit Bernardus : In hoc non parum prælati præscribitur voluntati, quod is qui profitetur, vovet obedientiam; non tamen omnimodam, sed determinate secundum regulam præfixam sibi. Prælatus ex regula sciat mensuram, et sic demum sua moderetur imperia circa id solum quod rectum esse constiterit, nec quodlibet rectum, sed hoc tantum quod regula statuit.

*I Cor.* XII, 31.

Verumtamen quidam aliter dicunt, videlicet quod professi tenentur obedire in omnibus quæ regulæ non contrariantur, sive sint indifferentia, sive de genere bonorum, dummodo non sint altiora quam proprii ordinis requirit professio ; sed quod ad æqualia ac faciliora prælatus cogere potest, quamvis secundum præcepta regulæ non sint. Verum prima opinio longe est melior, quia quum debitum obedientiæ ex ordine prælationis causetur, ad illa tantummodo ex obedientiæ voto subditus obligatur ad quæ prælatio ordinatur. Ad hoc autem prælationes in religionibus ordinantur, ut status religionis secundum instituta regulæ conservetur : idcirco in his solum quæ ad regulam pertinent, debitum obedientiæ causatur. Ad regulam autem aliquid dupliciter spectat, puta directe et indirecte. Directe, ut ea quæ in statutis regulæ continentur, ut non comedere carnes, tenere silentium. Indirecte, ut ea quæ pertinent ad obsequia mutua, sine quibus status religionis non posset servari, vel quæ spectant ad pœnam transgressionum, etsi de eis nulla fiat specialis mentio in regula. — Hæc Thomas in Scripto.

Præterea in secunda secundæ, quæstione centesima quarta : Obediens, ait, movetur ad præcipientis imperium quadam necessitate justitiæ, sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturæ. Quod autem res aliqua naturalis non moveatur a suo motore, dupliciter potest contingere. Primo, ex impedimento quod provenit ex fortiori virtute moventis alterius : sicut lignum non comburitur ab igne, si fortior vis aquæ impediat. Secundo, ex defectu ordinis ipsius mobilis ad moto- art. 5.

rem, quoniam etsi subjiciatur ejus actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia : quemadmodum humor interdum subjicitur actioni caloris quantum ad calefieri, non tamen quantum ad desiccari sive consumi. Similiter, ex duobus potest accidere, quod subditus non teneatur suo superiori in omnibus obedire. Primo, propter præceptum potestatis majoris. Nempe ut dicitur super illud ad
*Rom.* XIII, 2. Romanos, Qui resistunt, damnationem sibi acquirunt : Si quid jusserit curator, numquid agendum est si contra proconsulem jubeat? Rursus, si proconsul aliquid jubeat contra imperatoris præceptum, non dubitatur, contempto proconsule, imperatori in omnibus esse obediendum. Ergo si aliud imperator, aliud Deus præcipiat, contempto illo, obtemperandum est Deo. Alio modo non tenetur subditus suo obedire superiori, si aliquid ei præcipiat in quo superiori non subditur. Dicit namque Seneca tertio de Beneficiis : Errat, si quis existimat servitutem in totum descendere hominem; pars enim ejus melior excepta est : corpora obnoxia et adscripta sunt dominis, mens sui juris est. Idcirco in his quæ pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed tantum Deo. Tenetur vero homo homini obedire in his quæ exterius per corpus sunt facienda. In quibus tamen secundum ea quæ ad naturam corporis pertinent, non tenetur homo homini obedire, sed Deo solum. Nam omnes homines pares sunt in his quæ concernunt naturam, puta in his quæ pertinent ad corporis sustentationem, prolisque generationem. Unde non tenentur servi dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo, aut virginitate servanda, aut aliquo tali. Sed in his quæ pertinent ad dispositionem actuum rerumque humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis : ut miles duci exercitus in his quæ spectant ad bellum, servus domino in pertinentibus ad servilia opera exsequenda, filius
A patri in his quæ pertinent ad disciplinam vitæ et curam domesticam; sicque de aliis. Quumque homo secundum omnia interiora et exteriora Deo subdatur, debet ei in omnibus et super omnia obedire. Hæc Thomas in Summa.

Verum contra id quod ait, hominem non subjici homini nisi in his quæ exterius per corpus agenda sunt, ita quod mens sui permanet juris, et pars melior seu superior a subjectione et servitute humana excepta est : objici potest, quod re-
B ligiosi per votum obedientiæ propriam voluntatem subjiciunt non solum Creatori, sed et vicario ejus prælato, etiam quantum ad motum voluntatis interiorem, quia prælato suo obedire tenentur ex animo, prout obedire est actus virtutis quæ obedientia nuncupatur. Unde et sancti patres Benedictus, Bernardus, Eusebius Emisenus, Climacus, Cassianus, sanctus quoque Basilius et gloriosus Hieronymus, in regulis suis fatentur, non sufficere forinsecus obtemperare, nisi ex prompto corde hoc fiat.
C Insuper dictum est, quod religiosus ex voto obedientiæ suæ teneatur judicium sui superioris proprio præferre judicio, magisque stare commissioni sui superioris, quam conscientiæ suæ dictamini. Hinc juxta præallegatorum Patrum doctrinam, religiosi rebelles censentur sacrilegi ac rei spiritualis pessimi fures, quoniam voluntatem suam Deo et ejus vicario solenni voto oblatam injuste sibi resumunt, usurpant ac retrahunt. — At vero in præinducta responsione Thomæ in Scripto, con-
D cordant omnino Alexander, Bonaventura, Petrus et Richardus.

Insuper, contra id quod Magister ait in textu, magis esse obediendum potestati superiori quam inferiori, sic objicit Thomas : In quibusdam magis obeditur superiori potestati, et in quibusdam minus; quemadmodum in quibusdam plus obeditur patri carnali quam duci exercitus, et in quibusdam econtra, ut nono Ethicorum habetur. — Secundo, potestas archiepiscopi

major est potestate episcopi, sed subditi in A quibusdam magis tenentur obedire episcopo suo quam archiepiscopo. — Tertio, monachus tenetur magis obedire suo abbati quam præsuli, quo tamen abbas inferior est. — Quarto, potestas spiritualis est altior sæculari. Si ergo majori potestati magis est obediendum, spiritualis prælatus semper absolvere posset subditum suum a sæcularis potestatis præcepto, quod falsum est.

Ad hæc respondet Thomas : Potestas superior atque inferior dupliciter se habent ad invicem. Primo sic, quod inferior po- B testas in toto oriatur ex superiori, tuncque tota virtus inferioris fundatur super virtutem superioris. Idcirco in omnibus magis obediendum est potestati illi superiori quam inferiori : sicut etiam in naturalibus causa prima plus influit super causatum causæ secundæ, quam ipsa causa secunda, ut in libro de Causis asseritur. Et ita se habet potestas Dei ad omnem potestatem creatam, potestas quoque imperatoris ad potestatem proconsulis. Sic item se habet potestas Papæ ad omnem spiritualem in C Ecclesia potestatem, quia a Papa gradus dignitatum diversi in Ecclesia disponuntur ac ordinantur, propter quod ejus potestas est quasi quoddam Ecclesiæ funda- *Matth.* xvi, 18. mentum, prout in Matthæo patet. Idcirco in omnibus magis tenemur obedire Papæ quam episcopis aut archiepiscopis, vel etiam monachus abbati, absque ulla distinctione. — Secundo, potestas superior et inferior ita comparantur ad invicem, quod ambæ oriuntur ex una quadam superiori potestate, quæ unam alteri subdit D secundum quod vult, et tunc una non est superior alia nisi in illis in quibus una supponitur alteri a potestate illa superiori ; atque in illis tantum, magis est obediendum superiori quam inferiori : et ita se habent potestates episcopi et archiepiscopi, descendentes a potestate Papæ.

Ad primum dicendum, quod non est inconveniens patrem carnalem esse superiorem in rebus familiaribus, et ducem in bellicis rebus ; sed ei qui in omnibus superior est, utpote Deo, est in omnibus magis obediendum, et ei qui vices ejus in terra plenarie gerit, scilicet Papæ. — Ad secundum, quod in illis in quibus magis obediendum est episcopo quam archiepiscopo, archiepiscopus non est superior episcopo, sed tantum in casibus determinatis a jure, in quibus ab episcopo ad archiepiscopum habetur recursus. — Ad tertium, quod monachus magis tenetur obedire abbati quam episcopo, in pertinentibus ad statuta regulæ ; in his vero quæ ad ecclesiasticam pertinent disciplinam, magis tenetur obedire episcopo, quia in his abbas est episcopo subditus. — Ad quartum, quod potestas spiritualis et sæcularis utraque a divina deducitur potestate. Hinc in tantum sæcularis est sub potestate spirituali, in quantum ei a Deo supposita est, scilicet in his quæ ad salutem animæ pertinent. Unde in his magis est obediendum potestati spirituali quam sæculari ; in his autem quæ ad civile pertinent bonum, magis obediendum est potestati sæculari quam spirituali, juxta illud, Reddite quæ sunt Cæsaris Cæsari, et quæ sunt Dei Deo : nisi *Matth.* xxii, 21. forte potestati spirituali sæcularis quoque potestas jungatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, videlicet spiritualis et sæcularis. — Hæc Thomas in Scripto. Quibus per omnia concordant Alexander, Bonaventura, Petrus, Richardus, aliique communiter.

Nihilo minus Durandus circa hæc cavillationem inducit : Non videtur (inquiens) verum, quod monachus tenetur plus obedire Papæ quam suo abbati, etiam in his quæ ad regulam et statuta suæ spectant religionis. Quamvis enim omnis potestas ecclesiasticæ jurisdictionis derivetur a potestate Papæ quoad illa ad quæ Christiani tenentur, etiam si propria sponte non obligarent se, quia intentio hæc est ex ordine ecclesiasticæ prælationis ; tamen ubi tota potestas prælati super subditum est ex spontanea obligatione subditi, quoad illa in quibus est subditus ita liber quod contra præceptum Papæ potest ea facere lici-

te, non videtur quod talis potestas aliquo A modo ex potestate dependeat Papæ. Ex quo enim adeo liber sum, quod contra præceptum Papæ possum hoc licite facere sive omittere, possum me licite obligare prout volo uni ita quod non alteri. Potestas autem religiosi prælati super subditum suum, quoad vota religionis et observantias regulæ ac statuta, oritur ex spontanea obligatione subditi, quoad illa in quibus subditus est ita liber quod contra præceptum Papæ potest ea facere vel omittere, ut sunt paupertas, castitas : ergo B talis potestas in nullo dependet a potestate Papæ. Idcirco in talibus si abbas aliquid præcipiat monacho, puta quod non comedat carnes, et Papa contrarium jubeat, videtur quod regulariter loquendo esset abbati obediendum. Attamen in casu contingere posset contrarium, ut si Papa propter communem utilitatem Ecclesiæ indigeat pro aliqua legatione discreto monacho, et præcipiat ei ut vadat, tenetur ire, non obstante abbatis præcepto quod in claustro resideat : quia spontanea obligatio C monachi hujus non absolvit eum ab obligatione qua erat prius obligatus Ecclesiæ. Sed si Papa volens solum ostendere potestatem suam, dicat monacho, Volo quod eas ad forum et possis ire per villam sine licentia quotiescumque volueris, et similia quæ contra statuta sunt ordinis, et abbas dicat contrarium, videtur probabiliter quod abbati esset obediendum. Hæc Durandus. — Qui in his non videtur considerasse, quod summi Pontificis est omnem religionem monasticam approbare, ratifi- D care, authenticare, ita quod tota auctoritas religiosorum prælatorum super subditos suos, ex hujusmodi confirmatione, ratificatione ac auctoritate domini Papæ oritur ac dependet. Idcirco potestas talis prælati super monachum suum non est ex sola obligatione spontanea subditi, quamvis monachus sponte se tradiderit atque adstrinxerit regulæ. Rursus, præfati doctores loquuntur de actu obedientiæ qui proprie potest cadere sub præcepto, et super debitam fertur materiam, non de quocumque actu irrationabiliter jusso. Et tamen quantum ad substantiam facti, etiam in talibus plus esset obediendum Papæ quam abbati, in his quæ non sunt per se mala.

Præhabitis consonat responsio Henrici ad quæstionem hanc, quam quarto Quodlibeto proponit, utrum religiosus institutus q. 35. in cura, plus debeat obedire episcopo remanendo in cura, quam abbati recedendo ab ea : Unicuique, inquit, superiori obediendum est quantum ad ejus jurisdictionem et obedientiam pertinet. Quum ergo quantum ad regimen animarum exercendum, quilibet curatus, sive religiosus sive sæcularis, ad jurisdictionem obedientiamque episcopi spectet, ita quod de jure communi nullus curatus potest curam suam sine episcopi licentia dimittere (ut *extra* de Renuntiatione, Admonet); abbate monachum revocante a cura, atque episcopo præcipiente ut in cura permaneat, obedire debet episcopo. Hæc Henricus.

Ad primum ergo in principio quæstionis objectum dicendum, quod verba S. Bernardi accipiuntur de verbis et factis superiorum non exsistentibus evidenter contra divinum præceptum ; loquiturque Bernardus hujusmodi verba, hortando ad obedientiam plenam, et eorum pusillanimitatem ac negligentiam increpando qui ad perfectiora ac viciniora saluti non extenduntur. — Ad secundum, quod sancti Patres non videntur laudasse obedientiam quæ dicitur indiscreta per veræ discretionis exclusionem, quum omnium virtutum directrix et auriga exsistat discretio, sed eam quæ humanam discretionem transcendit, et unctionem ac motionem Spiritus Sancti assequitur. Verumtamen talis obedientia viris heroicis est exhibenda, quos constat in omnibus moveri a Spiritu Sancto, quorum gesta sunt frequenter admiranda magis quam imitanda. Talium quoque obedientias omnipotens Deus interdum per miracula commendat, in signum quod inspiratione sua moti fuerunt præcipien-

do aut obediendo, atque pro nostra ædificatione, ut in minoribus obedire discamus, et ad declarandum quanta sit obedientiæ virtus. — Denique de lege communi talia non licerent quæ expresse prima fronte sunt contra jus divinum ac naturale, sed ex speciali Dei dispensatione et inspiratione licita exstiterunt. Ex his patet solutio tertii. — Ad quartum, quod castitas et paupertas habent determinata objecta, et satis arctatam materiam, ideo in omnibus sunt A tenendæ. Obedientia vero latissimam habet materiam, ideo nec observari potest in omnibus quemadmodum illæ. — Ad quintum, quod Apostolus loquitur de omnibus non absolute, sed quæ auctoritatem cathedramque respiciunt patris et disciplinam domesticam, sicut inductum est, quatenus sic omnia ordinate agantur ad laudem et gloriam Omnipotentis, qui est super omnia Deus sublimis et benedictus. Amen.

# INDICES

# INDEX S. SCRIPTURÆ

## GENESIS.

EXODI.



LEVITICI.



NUMERORUM.



DEUTERONOMII.



JOSUE.



JOB.



PSALMORUM.

PROVERBIORUM.



ECCLESIASTÆ.



SAPIENTIÆ.



ECCLESIASTICI.

MARCI.



LUCÆ.



JOANNIS.



ACTUUM.



AD ROMANOS.

I AD CORINTHIOS.



II AD CORINTHIOS.



AD EPHESIOS.

APOCALYPSIS.

# INDEX AUCTORUM

## ET ALIORUM QUI SPECIALI TITULO MEMORANTUR

### A



### B



[1] Vide infra Indicem generalem.

## T



## U



## V

# INDEX DIONYSIANUS

SIVE

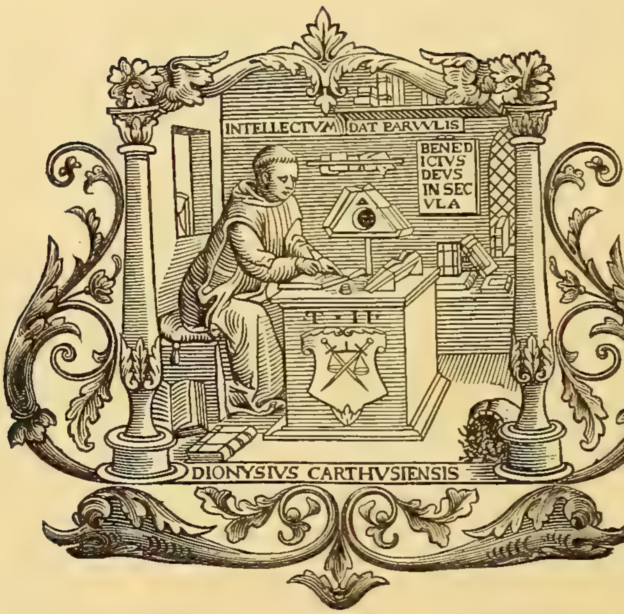
## ECLOGA LOCORUM NOTABILIORUM

## DIONYSII CARTUSIANI

# INDEX GENERALIS

---

Notandum. Pag. 30 C, lin. 8-10, quædam omisimus quæ Dionysius noster, mendoso (ut videtur) Scoti codice deceptus, minus apte inseruit.




Typis Cartusiæ Sanctæ Mariæ de Pratis. Tornaci.
A. Baudechon typographus.